دكتور مصطفى النشار

تاريخ الفلسفة اليونانية
من منظور شرقي

الجزء الأول

السابقون على السوفسطائيين





دكتور مصطفى النشار
أستاذ الفلسفة القديمة
كلية الآداب - جامعة القاهرة

تاريخ الفلسفة اليونانية

من منظور شرقي

الجزء الأول

السابقون على السوفسطائيين

الناشر
دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)
عبده غريب

الكتـــــاب : تاريـــخ الفلسفـــة اليونانيـــة

الجزء الأول ـ السابقون على السوفسطائيين

المـؤلـــــف : د.مصطفى النشار

تاريخ النشـــر: ١٩٩٨م

الناشـــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبده غريب

شركة مساهمة مصرية

المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان

والمطابـــع المنطقة الصناعية (C1)

ت: ٠١٥/٣٦٢٢٧٧

إدارة النشـــر : ٥٨ شارع الحجاز – عمارة برج آمون

الدور الأول – شقة ٦

ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨

التوزيـــــع : ١٠ ش كامل صدقى (الفجالة) ـ القاهرة

رقـم الإيـــداع : ٩٧/١٣٥٤٧

الترقيـم الدولـى : I S B N

977-5810-83-3


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـــداء

إلى زوجتي..

تصــــدير

عشرون عاماً مضت منذ تخرجت وتخصصت فى الفلسفة اليونانية. وقد انقضت هذه السنوات كلها وهاجسى الأول فيها هو الفلسفة عامة والفلسفة اليونانية خاصة؛ إذ قضيت عشرة منها فى إعداد رسالتي للحصول على درجتي الماجستير والدكتوراه. وكانت الأولى عن "فكرة الألوهية عند أفلاطون" ومع ذلك فقد درت حول هذه الفكرة يميناً ويساراً، شمالاً وجنوباً، شرقاً وغرباً؛ فقادتنى إلى دراسة فكرة الألوهية فى نشأتها منذ فجر الحضارات الشرقية القديمة وتطورها حتى ظهرت فى الفلسفة اليونانية وتطورت فيها حتى أفلاطون. وقادتنى كذلك إلى دراسة تطور التصورات الفلسفية حول الألوهية بعده وكيف تأثرت هذه التصورات بآراء أفلاطون سواء فى العالم الاسلامى أو فى العالم الغربى. وبذلك فقد اضطرتنى الخطة التى وضعتها لدراسة فكرة الألوهية عند أفلاطون إلى الإبحار فى محيط الفلسفة كله، وقادتنى إلى قراءة معظم تاريخ الفلسفة سواء الفلسفة الشرقية القديمة أو الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة الغربية بمختلف عصورها. وللحق فقد كان هذا الإبحار ضرورياً وكانت تلك القراءة لتاريخ الفلسفة ذات فائدة عظيمة لى وربما كانت مفيدة كذلك لكل من قرأ تلك الدراسة التى نشرت فى بيروت أولاً عن دار التنوير، ثم نشرت فى طبعتها الثانية عن مكتبة مدبولى بالقاهرة أو فى طبعتها الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية.

أما الرسالة الثانية فكانت بعنوان "المعرفة وعلاقتها بنظرية العلم عند أرسطو" ، أى كانت ابحارا فى عالم أرسطو الرحب الذى اتسعت آفاق فلسفته وعلومه فقدم أعظم ما كتب فى العصر اليونانى كافة، وآخر ما أنتجته العبقرية اليونانية فى صورة بلغ من اعجازها أن جعلت الفكر العالمى يظل أسيراً لها طوال ما يزيد على عشرين قرناً من الزمان.

لقد خضت فى غمار الفلسفة الأرسطية باحثاً فى درتيها "المعرفة" و "المنطق" لأخرج بذلك الإرتباط الوثيق بين نظرية أرسطو العامة فى المعرفة

ونظريته فى المعرفة العلمية (العلم). وقد ثبت لى أن ابداع أرسطو الحقيقى كان فى هذين الجانبين حيث كان ذلك التوجه العقلى ـ العلمى هو الذى قاده إلى الابداع فىالفلسفة وفى العلوم. وربما أمكن للقارئ العزيز أن يتثبت هو الآخر من ذلك إذا كان قد اطلع على الكتابين اللذين صدرت فيهما هذه الدراسة وهما "نظرية المعرفة عند أرسطو" و "نظرية العلم الأرسطية ـ دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو" وقد أصدرتهما فى طبعتين متتاليتين دار المعارف بالقاهرة.

أما السنوات العشر التالية فقد قضيتها فى التدريس والكتابة حول الفلسفة اليونانية وأصولها الشرقية بالإضافة إلى الإهتمام العام بالكتابة حول فلاسفة بعينهم فى تاريخ الفلسفة؛ أولئك الفلاسفة الذين كانت مذاهبهم الفلسفية تعبيراً عن واقع اجتماعى وسياسى وفكرى حى حاولوا تطويره وايقاظ وعى الناس بما فيه من نقائص وعيوب أرادوا بفلسفاتهم ابرازها وبيان طرق اصلاحها. وقد ظهرت نتائج هذه الإهتمامات فى مؤلفاتى الأخرى وفى الأبحاث والدراسات الجزئية التى أعددتها ونشرت فى المجلات العلمية المختلفة.

إن ما قصدت إلى قوله فيما سبق هو أن الإهتمام بالفلسفة القديمة عموماً وبالفلسفة اليونانية خصوصاً كان شغلى الشاغل فى السنوات العشرين الماضية، وطوال تلك السنوات كان التساؤل الملح هو: كيف يمكن التأريخ للفلسفة القديمة عموماً وللفلسفة اليونانية خاصة من منظور جديد فى ظل ذلك الكم الهائل من الكتب الأجنبية والعربية عن تاريخ الفلسفة اليونانية؟!

لقد كُتب فى تاريخ الفلسفة اليونانية مؤلفات عديدة لأساتذة غربيين عظماء لا يستطيع أحد أن يتجاوز أعمالهم الرائدة من أمثال زيللر E. Zeller وبيرنت Burnet وبريييه E. Brehier وكوبلستون F. Copleston وكورنفورد F. M. Corn ford وييجر W. Jaeger وجومبرز Th. Gomperz وتايلور A.E. Taylor وفند لباند Windleband ورسل B. Russell والبير ريفو A.Rivaud وجثرى W.K.B. Guthrie كما كُتب فى التأريخ لها مؤلفات

عربية لأساتذة أجلاء كبار نهل جميع دارسى الفلسفة فى المشرق والمغرب من معينها مثل مؤلفات يوسف كرم وعلى سامى النشار وعبد الرحمن بدوى وأحمد فؤاد الأهوانى وأميرة حلمى مطر وماجد فخرى ومحمد على أبو ريان.

إنها جميعاً مؤلفات رائدة أرخت للفلسفة اليونانية وساهمت فى نشر المعرفة بها على نطاق واسع لدرجة أصبح معها فلاسفة اليونان من أمثال فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو من المشاهير الذين يعرفهم معظم الناس حتى من غير المتخصصين فى الفلسفة.

ولا أخفى عن القارئ العزيز أنه فى مرات عديدة حاولت البدء بالتأريخ للفلسفة اليونانية ترددت وتوقفت أو مزقت ما كتبته نتيجة أنه لم يمكننى تجاوز ما كتبه هؤلاء الرواد ولم أجد المدخل الصحيح الذى يؤهلنى لأن أكتب شيئاً جديداً مختلفاً عما كتبوه؛ فإذا كانت الكتابة مجرد ترديد لما كتبوه أو اعادة ترتيب لما سبق أن كتب فلا جدوى منها ولا ضرورة لها.

وقد ظل هذا التردد إلى أن توصلت إلى بعض المبادئ التى يمكن من خلالها القيام بمحاولة جديدة للتأريخ للفلسفة اليونانية، وهى مبادئ جزئية استقيتها من المبادئ العامة التى اقترحتها من قبل للتأريخ للفلسفة ككل فى كتابى "نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية"(*) .

وأهم تلك المبادئ ما يلى:

أولاً : أن الفلسفة اليونانية ليست معجزة لافى نشأتها ولافى تطورها الخاص وإنما هى مرحلة فى سلسلة طويلة من تاريخ الفلسفة؛ فقد سبقها فلسفات عديدة ظهرت فى الشرق القديم. وقد تأثرت الفلسفة اليونانية بهذه الفلسفات الشرقية سواء حين ظهورها فى القرن السادس قبل الميلاد أو فى تطورها منذ طاليس وحتى فلسفات العصر الهللينستى. وقد أثرت هى الأخرى فى

(*) انظر: ص ١٩٩ وما بعدها من الكتاب المذكور.

تاريخ الفلسفة اللاحق إذ سنجد أثرها واضحاً في التيارات الفلسفية لمدرسة الاسكندرية ثم بعد ذلك في الفلسفات الدينية في العصور الوسطى سواء لدى المسيحيين واليهود أو لدى المسلمين.

ثانياً : إن مصادر الفلسفة اليونانية الحقيقية ليست في التراث الشعرى أوالأسطورى الدينى اليونانى السابق على طاليس فقط، وإنما في الفكر الشرقي وخاصة في الفكر المصرى والبابلى والهندى والفارسى والصينى القديم. وإن قال القائل: إن فكر اليونان الفلسفى قد ظهر حينما بدأوا ينتقدون تراثهم الشعرى والأسطورى الدينى الخاص، لقلنا: إن هذا التراث السابق نفسه إنما كان أيضاً من نتاج التأثر بالتراث الشرقى القديم؛ فما الديانات الأسطورية اليونانية، وما آلهة اليونان التقليدية إلا لمحات من تراث دينى ضارب في أعماق التاريخ في بلاد الشرق القديم وخاصة في مصر وبابل وقد أكد المؤرخ اليونانى الشهير هيرودوت ذلك في كتابه عن مصر القديمة.

وفي ضوء هذين المبدأين السابقين كان تأريخنا للفلسفة اليونانية بوصفها مرحلة تالية لمرحلة سابقة عليها هي مرحلة فلسفات الشرق القديم التى نتمنى أن نؤرخ لكل قطاع منها تأريخاً مستقلاً في المستقبل القريب إن شاء الله.

ثالثاً: التأريخ للفلسفة اليونانية من خلال ربط تطور الفلسفة في اليونان بالتطور الحضارى العام للأمة اليونانية. وقد أرخنا لكل فيلسوف من فلاسفة اليونان من خلال معرفة الظروف الحياتية المختلفة التى عايشها وتفلسف متأثراً بها ومعبراً عنها، إذ أنه لا يمكن فهم فلسفة أى فيلسوف منهم بصورة جيدة إلا من خلال معرفة أحداث حياته الخاصة كلما أمكن ذلك، ومعرفة الأحداث التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التى صاحبت مولده وتطوره الفكرى وظهور فلسفته الخاصة. إن الفلسفة الخاصة لأى فيلسوف في اعتقادنا إنما تلخص العصر بكل ملابساته وظروفه فهى مرآة لهذا العصر باعتبارها تعبيرا عن كل ما يجرى فيه وكشف لما يواجهه من مشكلات واستشراف لآفاق المستقبل الذى يأمله الفيلسوف لمجتمعه المحلى ولمعاصريه من البشر.

رابعاً : المعايشة التامة للفيلسوف؛ إذ إن من شأن الالتزام بالمبدأ السابق أن يجعل من الممكن للمؤرخ أن يعايش الفيلسوف معايشة تمكنه من فهم فلسفته فهماً جيداً وعرضها عرضاً واضحاً يزيل اللبس والغموض الذى كثيراً ما نجده فى الكتب التى تؤرخ للفلسفة، ففهم الفيلسوف يبدأ من توضيح كيف توصل إلى أفكاره الرئيسية من خلال النظر فى أحداث حياته وظروف عصره. ومن خلال التعاطف معه تعاطفاً يستبطن فيه فكره ويعيش المشكلات التى عايشها، ويستشرف معه آفاق الحلول الممكنة لها. ومن شأن كل ذلك أن يحسن المؤرخ عرض مذهب الفيلسوف ويتمكن من الرد على نقاده إلا فيما يتفق معهم فيه.

خامساً : الإعتماد فى التأريخ على النصوص الفلسفية ذاتها؛ فالعرض الأدق والأفضل لمذهب الفيلسوف إنما يكون من خلال قراءة نص أو نصوص الفيلسوف نفسه. وقد حاولت الالتزام بهذا إلى أبعد حد ممكن، فالنقل عما كتبه الآخرون حول الفيلسوف قد يشوه فكره أمام المؤرخ وبالتالى أمام القارئ؛ إن من الصعوبة بمكان أن يتعرف المرء على المذهب الحقيقى للفيلسوف من خلال الإكتفاء بما كتبه الآخرون حوله وخاصة إذا ما أراد أن يقدم هذا المذهب للقارئ بصورة واضحة ومُرضية .

سادساً: الإستعانة بالدراسات المتعمقة المتخصصة حول مذهب الفيلسوف؛ فبالإضافة إلى الإعتماد على النص فى التأريخ لصاحبه، ينبغى الإستفادة من الدراسات المتخصصة حول الفيلسوف كلما أمكن ذلك. وقد حرصت على ذلك بقدر الإستطاعة فاستعنت كلما أمكننى ذلك بما كتب حول مذهب الفيلسوف سواء المؤلفات التى تعرض له ككل أو الدراسات التى انصبت على أحد جوانبه، وخاصة الرسائل العلمية التى أعدها المختصون.

تلك هى بعض المبادئ التى التزمنا بها فى محاولتنا هذه للتأريخ للفلسفة اليونانية كجزء من التاريخ العام للفلسفة القديمة. ونرجو أن تكون النتائج التى توصلنا إليها قد أضافت جديداً على ما سبقتها من محاولات أرخت لنفس الفترة فى تاريخ الفلسفة.

وسواء وافقنا القارئ العزيز على تلك النتائج الجديدة أم لم يوافق فيكفينا شرف الإجتهاد ومحاولة الخروج على المألوف والمكرور في الكثير من الكتب العربية السابقة التى أرخت للفلسفة القديمة. كما يكفينا أننا نجحنا فى لفت انتباه القارئ والدارس إلى زوايا جديدة يمكن النظر من خلالها إلى الفلسفة اليونانية وإلى فلاسفتها.

إن كل ما نتمناه هو أن يؤدى ما كتبناه حول الفلسفة اليونانية ومصادرها الشرقية فى هذا الكتاب إلى إعادة النظر فى المقولات الثابتة التى تحكم تأريخنا للفلسفة عموماً وللفلسفة القديمة على وجه الخصوص. وكل الأمل أن تمتد هذه الدعوة إلى "اعادة النظر" فى "المقولات الثابتة" إلى كل العلوم الأخرى حين نتعرض للتأريخ لها؛ إذ ينبغى للمؤرخ العربى أن يكون له رؤيته الخاصة التى يؤرخ من خلالها، وأن يتوقف عن الإنسياق وراء الكتب التأريخية السابقة وخاصة تلك التى رسخت "المعجزة الغربية" وأكدت على أن تاريخ أى من هذه العلوم إنما يبدأ من الغرب!!

إن على المؤرخ العربى لأى علم من العلوم أن يحرص على وضع اسهامات علماء ومفكرى أمته فى كل العصور فى سياق التاريخ العام لهذا العلم أو ذاك وأن لا ينتظر من المؤرخ الغربى السبق فى هذا المجال !. ويكفينا ما عشناه حتى الآن من تبعية وتقليد لكل ما يأتينا من الغرب ولكل ما نجده مسطراً فى مؤلفات كتبت بحروف لا تينية!!.

إننا إذا كنا ننادى اليوم بأن تكون لنا مشاركاتنا الإيجابية الفعالة فى الفلسفة والعلوم فى العصر الحاضر، فإن هذه المشاركة لا يمكن أن تتم إلا بعد أن تترسخ فى داخلنا كل عوامل الثقة فى النفس. وفى قدرتنا على الإبداع المستقل. والأمر لم يعد يحتاج إلى مزيد من التأكيد الكلامى، بل يحتاج إلى البدء الفعلى فى ممارسة هذه الثقة فى النفس، والإصرار من جانب كل متخصص فى أى ميدان من ميادين الفلسفة والعلوم على أن يقدم الجديد فى مجال تخصصه. ذلك الجديد الذى يخدم به مجتمعه وتطلعات أمته.

ولا يظنن أحد أننا ندعو الآن إلى "قطيعة" مع الغرب ومع كل ما هو غربى! فكل ما ندعو إليه هو أن يكون لنا نظرتنا المستقلة ورؤيتنا الخاصة فى كل ما نكتب وحول أى مشكلة نبحثها أيا كان مجال الكتابة أو ميدان البحث.

ولا أدل على أننا لا ندعو إلى مثل هذه "القطيعة" أكثر من أن موضوع كتابنا هذا هو التأريخ للفلسفة اليونانية وهى أم الفلسفة الغربية عموماً وأصلها العتيد العريق؛ فمنها بدأت مشاركة الغرب فى السياق العام للحضارة البشرية. وعنها استقى الغربيون أهم المبادئ التى عاشوا عليها منذ ذلك الزمان البعيد وحتى الآن، وإليها استندوا فى إثبات أصالتهم وعراقتهم وتميزهم كلما اهتزت ثقتهم فى أنفسهم أو فى ابداعهم الحضارى.

إن الفلسفة اليونانية هى بلا شك أهم المنابع التى غذت الحضارة الغربية فى مختلف عصورها. ومن هنا كانت أهميتها القصوى بالنسبة لأبناء هذه الحضارة. ومن هنا جاء تأكيدهم الذى لم ولن ينقطع على أنها كانت "الأصل" ـ الذى نشأ على غير مثال سابق ـ لكل ابداع إنسانى!!

ومن هنا أيضاً يأتى اهتمامنا بالتأريخ لها من خلال رؤيتنا المستقلة التى تنفى عنها هذه الأصالة "المعجزة" وتضعها فى إطار أعم وأشمل هو تاريخ الفلسفة القديمة حيث أنها وبدون أدنى شك من جانبنا لا تمثل سوى مرحلة من مراحل هذا التطور الفكرى فى العصور القديمة؛ فقد نهل فلاسفتها من معين حضارات الشرق وفكر فلاسفته. وقدموا مذاهبهم الفكرية المستقلة بعد هضم هذه المؤثرات التى عابها بالفعل أنهم ــ فى معظم الأحيان ــ قد غفلوا عن ذكرها وتجاهلوا الإعتراف بها. ولذلك فقد كان من مهامنا فى هذا الكتاب كشف المستور وقراءة ما بين السطور ورد الأفكار اليونانية إلى أصولها الشرقية كلما أمكننا ذلك حتى يتضح أمامنا الدور الحقيقى لفلاسفة اليونان الذى يتلخص فى تنظيم هذه الأفكار المنقولة عن الشرق فى بناءات عقلية محكمة عبر اصطلاحات يونانية مبتكرة، وهذه البناءات الفكرية هى ما عرف بالمذاهب الفلسفية لهؤلاء الفلاسفة.

وليس هذا الدور الذى قام به فلاسفة اليونان بالدور الضئيل؛ فقد نقلوا بهذه البناءات العقلية المجردة الفكر البشرى نقلة نوعية جديدة فى ميدان الفلسفة والعلم على حد سواء.ونحن وإن كنا نعترف لفلاسفة اليونان بهذا الدور، فينبغى أن نعترف لمفكرى الشرق أيضاً بفضل السبق الذى أحرزوه فى طرح معظم قضايا الفلسفة والعلوم على بساط البحث الإنسانى.

لقد حاولنا قدر طاقتنا المحدودة مراعاة الموضوعية فى الإعتراف لكل بدوره الفكرى، ونسأل الله العلى القدير أن يكون لما كتبناه ـــ فى ضوء ما سبق ـــ صدى معقول عند القارئ العربى والغربى على حد سواء. وأن يوفق الجميع إلى تحقيق المزيد من الموضوعية فى التأريخ وفى الإعتراف لكل مفكر بالدور الذى أداه فى التاريخ العام للفلسفة.

والله ولى التوفيق .

مصطفى النشار

الهرم ـــ ١٩٩٤/١٢/٨

الباب الأول

مدخل عام

الفصل الأول : مشكلات التأريخ للفلسفة.

الفصل الثانى : نشأة الفلسفة فى الشرق القديم.

الفصل الثالث : خصائص الفلسفة اليونانية

فى عصرها الأول.

الفصل الأول

مشكلات التأريخ للفلسفة

تمهيد..

أولاً : جدوى التأريخ للفلسفة.

ثانياً: منهج التأريخ.

الفصل الأول

مشكلات التأريخ للفلسفة

تمهيد:

إن التعرض للتأريخ للفلسفة كان ولا يزال من أشق المهام التى يضطلع بها المرء وذلك لما يعترضه من مشكلات يجب عليه مناقشتها وابداء الرأى حولها قبل الدخول فى عملية التأريخ نفسها.

وأهم هذه المشكلات التى درج المؤرخون للفلسفة على طرحها فى بداية عملهم تدور حول عدة تساؤلات منها: متى ينبغى أن يبدأ تاريخ الفلسفة؟ وهو سؤال عن النشأة وإذا اجتاز المؤرخ هذا السؤال بالإجابة عليه فوجئ بسؤال آخر ربما طرحه غيره هذه المرة عن جدوى هذا التأريخ للفلسفة. وهذا سؤال هام؛ فبعض الفلاسفة أنفسهم كديكارت وامرسون مثلاً يؤمنون بأن المهم ليس تاريخ الفلسفة، بل الفلسفة ذاتها، بمعنى أن على الفيلسوف أن يركز انتباهه على المشكلات الحاضرة والمتوقعة مستقبلاً دون أن يهتم بما أثير فى العصور السابقة من قضايا ومشكلات وحلول قد لا تفيد عصرنا فى شئ.

وإذا استطاع المؤرخ أن يوضح جدوى التأريخ للفلسفة وضرورته كان لزاماً عليه أن يجيب عن تساؤل آخر لابد أن يطرحه هو نفسه على نفسه هذه المرة عن المنهج الذى ينبغى عليه اتباعه فى عملية التأريخ. والمصادر التى يستند إليها فى تأريخه!!.

وهكذا يجد المؤرخ للفلسفة نفسه أمام ثلاث مشكلات أولية ينبغى أن يحدد موقفه منها قبل أن يبدأ تأريخه وهى حسب ترتيبنا الخاص لها. مشكلة جدوى التأريخ للفلسفة، ومشكلة المنهج المتبع فىالتأريخ، ومشكلة نشأة الفلسفة.

أولاً : جدوى التأريخ للفلسفة:

ربما لا يكون هناك صلة ظاهرة بين التاريخ كعلم، وبين الفلسفة على اعتبار أن التاريخ إنما هو دراسة لحوادث ووقائع تحدث فى زمان ومكان محددين. ويدرس المؤرخون هذه الوقائع والحوادث فى تغيرها عبر الأزمنة المختلفة منذ قديم الزمان حتى عصورنا الحاضرة.

أما الفلسفة فأخص خصائصها أنها آراء ومواقف لشخصيات عاشت فى الزمان، لكن هذه الآراء والمواقف الفكرية إما تعلو على الزمان والمكان أحياناً ومن ثم فلا تفقد أهميتها عبر العصور أو هى آراء ومواقف ارتبطت بعصرها وعبرت عن قضاياه ومشكلاته. وفى الحالتين تبدو الفلسفة بعيدة عن أن تكون حوادث أو وقائع ذات زمان ومكان مثل الوقائع والأحداث التاريخية.

إن هذا التمييز بين طبيعة التاريخ وطبيعة الفلسفة لا ينفى الصلة القوية الوطيدة بينهما؛ فهناك تاريخ للفلسفة كما أن هناك فلسفة للتاريخ كأمرين واقعيين لا جدال فيهما.

على كل حال فإن مشكلة الصلة بين التاريخ والفلسفة ليست موضوعنا الآن، بل هو التساؤل عن جدوى التأريخ للفلسفة. وفى هذا الموضوع أجدنى أميل إلى ترديد عبارة "أن الفلسفة هى تاريخها"، تلك العبارة تلخص موقفى من هذه القضية؛ اذ ماذا تكون الفلسفة إن لم تكن فى تاريخ المذاهب الفلسفية المختلفة التى هى حصيلة تأملات الفلاسفة عبر القرون! أليست الفلسفة هى تلك الآراء والمواقف العقلية للفلاسفة فى مختلف العصور، أليست هى ذلك الجدل والحوار المستمر بين الفلاسفة ـ سواء بين فلاسفة عاشوا فى عصر واحد أو بين فلاسفة عاشوا فى عصور مختلفة ـ حول نفس القضايا ونفس المشكلات تقريباً !! أليست الفلسفة هى البحث عن الحقيقة باستخدام كافة أدوات الإنسان المعرفية ـ وبحسب تطور هذه الأدوات وما يستجد من تطور

علمى معرفى فى العصور المتلاحقة يكون تطور الكشف عن أوجه جديدة للحقيقة لدى الفلاسفة.

إن السائل عن جدوى التأريخ للفلسفة ينبغى أن يتساءل أولاً : كيف نبعت الفلسفات وظهرت واحدة بعد أخرى ؟! ألم تنبع من ذلك الحوار الذى أشرنا إليه مع فلسفات سابقة فى محاولة للنقد ثم التجاوز لمجاراة ظروف العصر المستحدثة الجديدة التى لم يشاهدها أو يعايشها فلاسفة العصر السابق؟! إن كل فلسفة جديدة اذن إنما نبعت متأثرة بفلسفات سابقة عليها. فقد تطورت الفلسفة اذن من خلال الفاعلية النقدية للفلسفات القديمة. فكيف نفصل الفلسفة عن تاريخها؟!

إن جدوى التأريخ للفلسفة تبدو حينما ندرك أن الفلسفة إنما هى فى تاريخها، وأن تاريخ الفلسفة إنما هو المنبع الأساسى للتفلسف والفيلسوف؛ فالفيلسوف الأول - وهو مجهول تماماً بالنسبة لنا مهما حاولنا العودة بالفلسفة إلى أبعد نقطة من تاريخها لأننا نفترض دائماً أن هناك من هو أبعد مما استطعنا الوصول إليه من الفلاسفة - هو فقط الفيلسوف الأصيل باطلاق فهو لم يستلهم إلا واقعه وعصره وحاول طرح أفكاره من خلال هذا الواقع والعصر الذى عايشه. أما من جاءوا بعده من فلاسفة فهم يستلهمون واقعهم ويعبرون عن عصرهم بقدر ما يتجاوزون آراء السابقين عليهم من خلال مناقشتها ونقدها فى ضوء متطلبات هذا العصر الجديد الذى يعيشونه ويعون مشكلاته.

ومن ثم، فكيف يتفلسف الفيلسوف فى أى عصر سابق أو فى عصرنا الحاضر دون أن يستلهم التاريخ السابق للفلسفة؟ أو بعبارة أخرى كيف يتفلسف الفيلسوف فى عصرنا الحاضر إن لم يطلع على تاريخ الفلسفة لعله يجد من يلهمه من الفلاسفة السابقين الفكرة الأداه التى يعالج من خلالها قضايا عصره، أو الفكرة التى يدفعه نقدها والرغبة فى تجاوزها إلى ابداع الفكرة الجديدة غير المسبوقة.

إن الفكرة الفلسفية أو المذهب الفلسفى كثيراً ما يتجاوز عصره ويعلو عليه؛ فكم من أفكار طرحها فلاسفة لم تجد صدى فى عصرها، ووجدت صداها فى عصور تالية! خذ مثلاً آراء المدرسة الذرية اليونانية (لوقيبوس وديمقريطس) التى طرحت فى القرن الخامس قبل الميلاد، فهى لم تجد من يتداولها أو يدافع عنها من فلاسفة وعلماء ذلك العصر لدرجة أن أفلاطون ـــ وهو الذى لم يترك فيلسوفاً من فلاسفة عصره والسابقين عليه إلا وناقش أفكاره وعرض فلسفته ـ قد تجاهل ذكر ديمقريطس هذا تماماً !. لكن جاء العصر الحديث ليشهد إحياءً لآراء هذه المدرسة على نطاق واسع وها نحن نعيش عصر التفسير الذرى للعالم الطبيعى بعد قرون طويلة ساد فيها التفسير العنصرى للعالم (أى القائل بأن العالم مكون من العناصر الأربعة ـــ الهواء والنار والماء والتراب).

خذ مثلاً آخر من ذلك المزج الفريد بين الرياضيات وعلم الطبيعة عند فيثاغورس وأتباعه فى أواخر القرن السادس قبل الميلاد، حينما قالوا بأن العالم الطبيعى أصله وجوهره هو العدد الرياضى. وفسروا العالم الطبيعى تفسيراً عددياً رياضياً. إن ما قاله هؤلاء الفيثاغوريون كحدس فلسفى علمى أصبح الآن فى عصر العلم واقعاً علمياً ملموساً نعيشه فى علم الطبيعة المعاصر الذى أصبح العلماء فيه لا يعبرون عن قوانينهم العلمية إلا باستخدام اللغة الرياضية الرمزية العددية. وعموماً فنحن نعيش اليوم عصر الفيزياء الرياضية.

ويكفينا ذلك ـ رغم كثرة الأمثلة ـ على أن الحدس الفلسفى للفيلسوف قد يكون سابقاً لعصره، ومن ثم تكون دراسة تاريخ الفلسفة فى غاية الأهمية بالنسبة للعصور التالية لأنك ربما تجد علاجاً لمشكلة تبحث عن حل لها فى مذاهب فلسفية تعود إلى عصور قديمة.

فالفكرة الفلسفية لا تموت، كما أنها لا تتجمد فى اطار عصر معين؛ فقد تجد من يحييها فى عصر تال وربما يكون ذلك بعد قرون عديدة من ظهورها، ومن ثم فالفكرة الفلسفية تتطور من عصر إلى عصر عبر الحوار

المستمر بين الفلاسفة فى العصور المختلفة. وليس المذهب الفلسفى الجديد فى واقع الأمر إلا تداولاً أو طرحاً جديداً لآراء قديمة، وكل مافى الأمر أن الفيلسوف المعاصر يصوغ مذهبه الجديد معبراً عن بيئة جديدة استجدت فيها ظروف مختلفة وطرحت فيها قضايا جديدة.

ثانياً : منهج التأريخ:

أما بخصوص المنهج الذى ينبغى اتباعه فى التأريخ للفلسفة، فإن مشكلات كثيرة تتداخل وتساؤلات كثيرة تطرح نفسها على المؤرخ منها؛ هل يمكن التأريخ للإنجازات العقلية للإنسان أى للفلسفة باستقلال عن ظروف العصر المختلفة سياسية كانت أو اجتماعية أو علمية أو بيئية جغرافية؟! وهل يمكن للمؤرخ أن يفصل بين تلك الإنجازات العقلية وما يشوبها من أفكار دينية أو صوفية أو فنية أو اسطورية؟! وهل يمكن أن يكون موضوعياً فى تأريخه لتلك الإنجازات العقلية لحضارته أو للحضارات الأخرى؟!

الحقيقة أنه لا يمكن تقديم الحلول الحاسمة لأى من الأسئلة السابقة، وليس مجدياً فى اعتقادى أن نطالب المؤرخ بالتزام موقف محدد ازاء كل منها لأنه إن التزم بما يفترض أنه موقفه من التأريخ لعصر فلسفى معين أو لفيلسوف معين فإنه لا يستطيع تحقيق ذلك دائماً. كما أن لكل مؤرخ بلا شك رؤيته الخاصة التى تحكم تأريخه لعصر معين أو للفلسفة ككل ومع ذلك فإن لكل عصر فلسفى طابعه المميز الذى قد لا يملك المؤرخ معه أن ينحى جانباً الظروف السياسية أو الإجتماعية أو العلمية التى تحكمت فى مسار الفكر وذلك العصر حتى وإن أراد ذلك! . وعلى سبيل المثال فهناك عصور فلسفية بأكملها اختلطت فيها الفلسفة بالدين أو بالأسطورة أو بالعلم، فهل يستطيع المؤرخ أن يستبعد النظر فى هذه المظاهر الفكرية التى اختلطت لدى أصحابها بانجازاتهم العقلية المجردة؟!

وفى ضوء تلك التساؤلات وما تطرحها من مشكلات وقضايا هامة فإن علينا أن نحدد رؤيتنا الخاصة والمنهج الذى سنتبعه.

إن منهجنا فى التأريخ الفلسفى يستند على مقولة مؤداها أن الفكرة الفلسفية ليست نبتاً شيطانياً فى عقل من أبدعها، بل هى نبت ظروف مختلفة عايشها هذا الفيلسوف فى عصره وتأثر بها تماماً. كما أنها أُنتجت لتلائم هذه الظروف وتقدم إجابات على مشكلات حية يعانى منها الفيلسوف كما يعانى منها أبناء عصره.

وعلى ذلك فنحن نعتقد أنه من الضرورى للمؤرخ أن يراعى فى تأريخه بيان كيف نشأت الفكرة الفلسفية لدى صاحبها. وما هى الظروف الإجتماعية والسياسية والفكرية التى ولدتها لديه!! كما أن عليه أن يبحث فى مدى تأثير هذه الفكرة لذلك الفيلسوف أو ذاك فى عصرها، وهل لا قت من يتلقفها ويتأثر بها أم أنها ظلت حبيسة الكتاب الذى نشرت فيه فى ذاكرة التاريخ إلى أن وجدت صداها فى عصر آخر؟!

وإذا وضعنا ذلك فى الإعتبار، فإنه لا يمكن للمؤرخ - على عكس ما يظن البعض - أن يخلص الفكرة الفلسفية مما يختلط بها من أفكار دينية أو صوفية أو علمية أو فنية الخ لأن الفلسفة هى نتاج عصر يغلب عليه طابع معين، كما أن صاحب هذه الفلسفة (الفليسوف) إنما هو نتاج عوامل وراثية وبيئية لابد أنه متأثر بها؛ ففى عصر سيادة الدين نجد أن الفلسفة تتخذ ثوباً دينياً، وأن الفلاسفة يتفلسفون من خلال الدين سواء كانوا من المتوافقين معه أو من الرافضين له. وفى فلسفات عصر الأسكندرية والعصور الوسطى خير شاهد على ذلك سواء فى الفلسفة الغربية المسيحية أو فى الفلسفة العربية الإسلامية. وفى عصر تسوده الأسطوره والخرافة نجد أن الفلسفة يغلب عليها الطابع الأسطورى؛ ويبدو ذلك إما فى استخدام الفلاسفة للأسطورة فى تبرير أفكارهم العقلية حتى يقتنع الناس بها، أو فى أن يتفلسف الفيلسوف من خلال الأسطورة نفسها فيحاول تعقيلها أو تقديم البراهين العقلية على صحتها، وليس فلاسفة اليونان الأوائل من أمثال طاليس وانكسيمندر وهيراقليطس وأنبادوقليس إلا أمثلة على هذا الطراز من الفلاسفة الذين حاولوا بكل ما

متلكوا من حدة فى التفكير وبكل ما تراكم لديهم من خبرات حسية أن يبرهنوا على أساطير سابقة أو أن يجعلوها منطلقات لفلسفاتهم الطبيعية.

أما بخصوص مسألة الموضوعية فى التأريخ للفلسفة فهى بحق مسألة شائكة؛ فمن الصعوبة بمكان أن يحقق المؤرخ الموضوعية المطلقة فى تأريخه؛ وكم تغنى المؤرخون الغربيون ومن يتابعونهم بأنهم إنما يصدرون مؤلفاتهم التأريخية ملتزمين بالحيدة والنزاهة والموضوعية، فى الوقت الذى نجدها فيه حافلة بالذاتية المفرطة. وليس أدل على ذلك من أنهم يتغافلون ـ عن قصد أو عن غير قصد ـ عن فترات أو عصور كاملة فى الفلسفة؛ فلا نجد بين المؤلفات الكاملة فى التأريخ للفلسفة مؤلفاً وضع فى اعتباره التأريخ لفلسفات الشرق سواء السابقة على الفلسفة اليونانية أو المعاصرة للفلسفة اليونانية أو للفلسفة الإسلامية بعدها، وان أورد مؤلفوها أسماء بعض مفكرى الشرق القديم فإنها ترد فى مقدمات هذه المؤلفات كدليل ـ لدى من بلغوا أقصى درجات الموضوعية منهم ـ على أن ثمة أفكاراً فلسفية فى الشرق القديم!! إذن فما الذى يمنع التأريخ لهذه الأفكار ولأصحابها ؟! وإن أورد هؤلاء أسماء فلاسفة الإسلام فإنها ترد كأسماء لشارحين أحسنوا صنعاً فى شروحهم على أفلاطون أو على أرسطو. وهم لا يرون ولا يجدون فى هذه الشروح ـ فى أحسن الأحوال ـ إلا بعض التجديد فى حُسن الفهم وحُسن التأويل لا أكثر!

إن الموضوعية فى التأريخ للفلسفة فى اعتقادى إنما هى وهم غربى؛ فأين الموضوعية لدى أناس يتصورون أنفسهم مركز تاريخ العالم! وهم لم يعيشوا فيه حتى الآن إلا ما يزيد قليلاً على خمسة وعشرين قرناً منذ ظهور فاعلية الأمة اليونانية فى التاريخ السابق على الميلاد !! بينما حضارات الشرق القديم يعود التاريخ المكتوب لبعضها كحضارات وادى النيل وما بين النهرين إلى حوالى القرن الأربعين قبل الميلاد!! أين الموضوعية لدى أناس يتجاهلون تماماً انجازات غيرهم وإن ذكروها فإنما يذكرونها فى معرض الحديث عن إنجازاتهم هم، ويقيسونها بمعاييرهم الخاصة!!

إن موضوعية المؤرخ الغربى إنما هى بحق "وهم " ينبغى أن يتخلص منه أبناء الحضارات الأخرى؛ فلكل حضارة معاييرها ومميزاتها الحضارية المختلفة ورغم ما نؤمن به من تداخل وتأثيرات متبادلة بين الحضارات، إلا أننا نرى أيضاً أن على أبناء كل حضارة أن يقيسوا منجزاتهم الحضارية بمعاييرهم هم دون أن يتأثروا بحكم الآخر الغربى عليهم. وعلى ذلك فإن على كل مؤرخ للفلسفة أن يؤرخ لها حسب معاييره الحضارية المختلفة. وفى ضوء ما يخدم أبناء حضارته ويكشف عن هويتهم وانجازاتهم العقلية، وفى ضوء ما يتوافق مع مصلحتهم ويبث الثقة والأمل فى نفوسهم . وكفانا فى هذا الصدد متابعة لآراء الغربيين الذين يتغنون بالموضوعية وهم أبعد ما يكونون عنها حينما يؤرخون من خلال مسلمة عامة مؤداها أن الفكر الفلسفى إنما هو اعجاز غربى فى كل العصور!!

والحقيقة أنه إذا كان للموضوعية فى التأريخ للفلسفة أى مصداقية، فإنها تكون غالباً لدى المؤرخ الشرقى عامة والعربى خاصة؛ فنحن الذين تعودنا على أن نعترف بما للآخرين من إنجازات ومن تأثيرات، بل إننا فى كثير من الأحيان ما نقلل من شأن أنفسنا وانجازاتنا لصالح الآخرين !!

ورغم كل ذلك، فإننى سأحاول قدر الطاقة أن أكون موضوعياً ـــ بالمعنى الحقيقى للموضوعية ـــ فى التأريخ للفلسلفة الغربية فى أزهى عصورها، العصر اليونانى. وربما تكون الموضوعية هى دافعى الأول إلى الحديث عن المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، وهى دافعى الأول إلى ابراز التأثيرات الشرقية على فلاسفة اليونان الأوائل والمتأخرين على السواء. وربما تكون الموضوعية هى دافعى الأول أيضاً وراء إبراز خرافة ما يسمى بالمعجزة اليونانية فى نشأة الفلسفة ووراء تبديد ونقد المقولات الشائعة حول ذلك.

الفصل الثانى

نشأة الفلسفة فى الشرق القديم

أولاً : مشكلة نشأة الفلسفة.

ثانياً: نماذج من فلسفات الشرق القديم.

(١) الفلسفة المصرية القديمة

(٢) الفلسفة الصينية القديمة

(٣) الفلسفة الهندية القديمة

(٤) الفلسفة الفارسية القديمة

(٥) الفلسفة البابلية القديمة

الفصل الثانى

نشأة الفلسفة فى الشرق القديم

أولاً : مشكلة نشأة الفلسفة:

يكاد يجمع المؤرخون للفلسفة على أنها قد نشأت فى بلاد اليونان منذ القرن السادس قبل الميلاد. ويؤرخ لبدايتها عادة بطاليس الذى عاش على ساحل أيونيا وولد بمدينة ملطية فى عام ٦٢٤ ق.م تقريباً.

وربما يكون من الضرورى قبل أن نخوض فى مناقشة قضية نشأة الفلسفة أن نتساءل بداية عن الأصل الإشتقاقى لكلمة فيلوسوفيا - Philo Sophia التى يقال عادة إنها لفظة يونانية مشتقة من كلمتين يونانيتين هما: فيلوس - philos وتعنى صديق أو محب، وسوفيا - Sophia وتعنى حكمة.

والحقيقة التى لا أدرى كيف غاب عن المؤرخين إدراكها أن أفلاطون فيلسوف اليونان الكبير قد شكك فى ذلك حينما كان يتحدث فى محاورة "اقراطيلوس" عن أصل بعض الكلمات والأسماء اليونانية فقال عن كلمة Sophia إنها كلمة "غامضة جداً وتبدو أنها ليست من أصل محلى"(١).

وقد دعى أفلاطون فى هذه المحاورة إلى البحث عن أصل هذه الكلمة وغيرها من الكلمات التى اعتبر أنها من أصل أجنبى وهو يرجح أن مثل هذه الكلمات قد استعارها اليونانيون من "البرابرة" أى من غير اليونانيين أوالأجانب الذين خضعوا لهم. (٢).

والطريف أن البحث الحديث عن أصل هذه الكلمة قد قاد مارتن برنال Martin Bernal إلى القول بأنها ليست من أصل هند أوروبى ولعله اتفق مع أفلاطون إلى هذا الحد فى أنها كلمة غير يونانية وأنها من أصل أجنبى. وقد كشف برنال عن أنها مشتقة من كلمة مصرية قديمة هى Sb3 بمعنى يعلِّم — تعليم. وإذا عرفنا أن الحرف المصرى القديم بى b يقلب أحياناً فى اليونانية

ليصبح ف ph لأدركنا أن الأصل اللغوى للكلمة اليونانية يتطابق تماماً مع التراث القديم الذى يرى أن Sophia وافدة من مصر[٣].

وإذا صح ذلك كان من الضرورى إذن أن نكف عن ترديد ما درجنا عليه من أن الأصل الاشتقاقى للكلمة يونانى. وأن الفلسفة بذلك أصلها يونانى! لأن الحقيقة فيما يبدو لنا هى غير ذلك. فها هو أفلاطون يعترف بأن هذه الكلمة من أصل أجنبى وها هو الباحث المعاصر برنال يؤكد أنها من أصل مصرى. فالحكمة إذن فى أصلها اللغوى والموضوعى مصرية. وما اليونان إلا من محبيها.

وبالطبع فإننا لا ننكر أن معنى خاصاً قد تبلور للفكر والحكمة عند اليونانيين منذ أطلق فيثاغورس الفيلسوف وعالم الرياضيات الشهير على نفسه محباً للحكمة وخرجت منها لفظة Philo - Sohpia أى محبة الحكمة لتكون اسم العلم الذى تداولته الألسن والأقلام للدلالة على ذلك النوع من التأمل والتفكير العقلى فيما يصادف الإنسان من مشكلات نتيجة لما يطرحه من تساؤلات حول علاقته بالآخرين من بنى جنسه، وعلاقته بتلك القوى الإلهية الخفية التى أبدعت العالم الطبيعى .. الخ.

ولم يكن لفظ الفلسفة دالا على ما نعنيه اليوم فقط من تفكير مجرد وتحليل عقلى للمشكلات الإنسانية والميتافيزيقية، بل كان يدل كذلك على أى نشاط عقلى يبذله الإنسان بهدف السيطرة على الطبيعة وفهم ظواهرها الغامضة . ومن ثم كانت "الفلسفة " اسم يطلق على ابداعات الإنسان اليونانى فى كل الميادين الفنية والأدبية والعلمية والدينية والفلسفية؛ فقد كان فيلسوفاً كل من يفكر ويتأمل ويبرع فى شتى الميادين. وعلى ذلك فالفلسفة كاصطلاح كانت تعنى "محبة الحكمة" بهذا المعنى الشامل الذى ظل ملتصقاً بها منذ العصر اليونانى وحتى مطلع العصر الحديث الذى شهد بداية الإنفصال الفعلى للعلوم المختلفة عن الفلسفة.

وقد كانت نشأة الفلسفة بهذا المعنى السابق موضوع تساؤل بين المؤرخين؛ فهل نشأت كمعجزة عند اليونان أم تأثر اليونانيون بما كان سائداً لدى الأمم الشرقية القديمة السابقة على اليونان من أفكار فلسفية وعلمية؟!

إن المؤرخ الغربى منذ أرسطو إلى الآن غالباً ما يميل إلى التأكيد على أن الفلسفة والعلم اختراعان يونانيان وأنهما يبدآن من طاليس الملطى فى أوائل القرن السادس قبل الميلاد[1] وقد تابع معظم المؤرخين العرب المؤرخ الغربى فى هذا الإعتقاد بحجة أن الفلسفة قد ظهرت لدى اليونان فى القرن السادس من خلال نقد اليونانيين الحر المحايد لتراثهم واستناداً على خصائص تميز بها الإنسان اليونانى دون سواه من البشر فى ذلك القرن. وأنه إذا كان ثمة أفكار فلسفية شرقية قديمة فهى أفكار أسطورية يغلب عليها الطابع الدينى والأخلاقى، والأفكار الدينية أسطورية بينما الأخلاقية مجرد حكم ومواعظ عملية[2].

لكن هذا هذا الميل نحو تأكيد المعجزة اليونانية فى نشأة الفلسفة أخذ يتضاءل شيئاً فشيئاً حينما بدأت تظهر المكتشفات الحديثة لآثار وكتابات فلاسفة االحضارات الشرقية القديمة، حيث بدا للمؤرخ المنصف أن ما كان يردده أفلاطون وأرسطو من فلاسفة اليونان عن وجود حكمة لدى المصريين القدماء ومن ثم لدى أمم الشرق القديم كان صحيحاً، وأنه لا يمكن فهم ابداعات اليونانيين إلا بردها إلى أصولها الشرقية. وقد أصبحنا الآن ـــ رغم ادعاءات المؤرخين المتعصبين للمعجزة اليونانية ـ أمام حقيقية لا تنكر لدى الكثيرين من المؤرخين يعبر عنها شارل فرنر حينما يقول " إن الفلسفة اليونانية إنما نشأت من تماس اليونان بالشرق"[3] ؛ فقد نشأت الفلسفة فى المستعمرات التى أقامها اليونانيون فى أيونيا الواقعة على حدود أسيا الصغرى حيث وجدوا أنفسهم فى تماس مع الشعوب الشرقية. وقد انطلق الفكر الغربى اليونانى من آسيا حيث أنجبت ملطية طاليس وانكسيمندر وانكسيمانس، وأنجبت أفسوس هيراقليطس، وساموس فيثاغورس، وكولوفون

اكسينوفان[٤]، وهؤلاء هم أوائل المفكرين اليونانيين فى القرن السادس قبل الميلاد.

اذن ليس هناك حضارياً ما يسمى بالمعجزة بعد معجزة الحضارة المصرية الشرقية القديمة، فهى الوحيدة من بين حضارات العالم الجديرة بأن تلقب بالحضارة المعجزة[٥]. وسبب الإعجاز هنا واضح فى نظر المؤرخين؛ فهى الحضارة الوحيدة التى أنشأت نفسها بنفسها فى شتى الجوانب على غير مثال سابق. وقد كانت الفلسفة من بين تلك المكتشفات كما يؤكد تاريخ علم المصريات الحديث Egyptology حيث يرى العلماء أن مصر كانت مهد التأمل الفلسفى كما نعرفه اليوم[٦].

ثانياً: نماذج من فلسفات الشرق القديم:

ومن هنا وجب قبل أن نسهب فى الحديث عن الفلسفة اليونانية، أن نتحدث عن نماذج من فلسفات الشرق القديم خاصة تلك التى أسهمت وتأثر بها فلاسفة اليونان وهذه النماذج موجودة فى الحضارات الشرقية الخمس الكبرى التى سبقت فى ظهورها الحضارة اليونانية، وهى الحضارة المصرية والحضارة الصينية والحضارة الهندية والحضارة الفارسية والحضارة البابلية (حضارة ما بين النهرين).

(١) الفلسفة المصرية القديمة:

أصبح الكثيرون من مؤرخى الفلسفة يؤمنون بأن جذور الفلسفة قد نبتت فى مصر القديمة، ولما أتصل بها اليونانيون نمت هذه الجذور وترعرعت على أيديهم؛ فها هو هنرى توماس أحد المؤرخين الغربيين يعبر عن ذلك بقوله "إنه على أرض مصر عاش الحكماء الأوائل العظام فى التاريخ. ويمكن أن نعتبر هذا القطر معلم الإنسانية الأول، فقد نزح إلى مصر الكثير من فلاسفة العالم القديم حتى أن أفلاطون ـ أعظم فلاسفة اليونان ـ اعترف بفضل المصريين القدماء عليه كرواده وأساتذته فى كل ما هو سام من عمل أو فكر. ولذا يمكن ارجاع كل التفكير الحديث إلى حكمة المصريين

وذلك عن طريق أفلاطون والفلاسفة اليونانيين الآخرين؛ فقد أخذ اليونانيون فلسفتهم عن الشرق، والغربيون المحدثون بدورهم أخذوا فلسفتهم عن اليونان. وهكذا فقد انساب تيار الحكمة عبر الأجيال من غير توقف مبتدئاً بالحضارة المصرية وان عرضاً مقتضبا للفكر المصرى المبكر يوضح لنا أن ما أورثنا إياه أفلاطون وأرسطو موجود فى فلسفة بتاح حوتب، وما تركه لنا شوبنهور وتولستوى من تراث ممثلاً فى حكمة أبوور، كما نجد وحى اسبينوزا وكانط فى رؤى اخناتون"[٧].

(أ) أهم الأفكار الفلسفية فى مصر القديمة:

إذا كان ذلك كذلك، فما هى الأفكار الفلسفية التى قدمها المصريون القدماء، ومن هم هؤلاء الأعلام الذين أشار إليهم هنرى توماس وما هى أهم أفكارهم التى تناقلها مفكرو اليونان وعبروا عنها فى كتاباتهم الفلسفية؟!

إن من أهم الأفكار الفلسفية فى الحضارة المصرية القديمة فكرة الخلود؛ فلقد تأمل الإنسان المصرى ظاهرة الموت وحاول أن يجد لها حلاً ؛ فبعد أن سيطر على مقدرات الطبيعة وسخرها لخدمته وجد أن كل ما حوله يموت وأراد أن يفلسف هذه الظاهرة، فكان أن آمن بأن الموت يعقبه البعث، وأن للإنسان حياة أخرى بعد هذه الحياة التى يعيشها على هذه الأرض. وكان أن برر ضرورة هذه الحياة الأخرى تبريراً أخلاقيا على أساس أن أفعال الإنسان فى هذه الحياة الدنيا بما فيها من خير وشر لابد أنه سيثاب على الخير منها، ويعاقب على ما فعله من شرور، فكان الإيمان بالحياة الأخرى أو بالخلود هو الدافع الذى يدفع الإنسان دائماً إلى فعل الخير والبُعد عن ارتكاب الآثام.

وقد اعتقد الإنسان المصرى القديم أيضاً بفكرة انفصال النفس (الكا) عن الجسم (البا)، وبأن الموت هو موت للجسم فقط وليس للنفس، ومن ثم فإن النفس ستبحث عن ذلك الجسد بعد الموت، وحينما تعثر عليه تبدأ حياة الإنسان الأخرى ! ومن هنا كانت محاولات المصريين القدماء للإبقاء على الجسد وكان اختراعهم علم التحنيط الذى يبقى على الجسد بحالته الطبيعية. ومن هنا أيضاً كانت عبقريتهم المعمارية والهندسية فى بناء الأهرامات، تلك الأبنية الضخمة التى صممت وفق تصميمات هندسية غاية فى الدقة لتحافظ على جسد الإله (أى الفرعون).

وقد ارتبطت بهذه الأفكار الميتافيزيقية التى أسهمت فى تطور العلم عند المصريين القدماء، فلسفة أخلاقية عمادها ضرورة أن يتصرف الإنسان وفقاً للعدالة والنظام (ماعت ـ Maat) ؛ فلا يظلم نفسه، ولا يظلم غيره، ولا

يرتكب اثماً، فالتبرؤ من الآثام والشرور هو أساس الخلود والنجاة من عقاب الآلهة فى الحياة الأخرى[٨].

لقد ساعد اعتقاد المصرى القديم فى الألوهية فى تأكيد الإرتباط بين الفعل الأخلاقى الحميد والمصير الحسن الذى سيلقاه فى حياته الأخرى[٩]. وقد تجسدت هذه الأفكار لدى بعض المفكرين الذين توالت اكتشافات كتاباتهم لدى علماء الآثار منذ فك رموز الكتابة الهيروغليفية.

(ب) بتاح حوتب وفلسفته الأخلاقية:

لقد كان من أوائل المفكرين المصريين القدماء المفكر الآخلاقى بتاح حوتب الذى عاش فى حوالى ٢٧٠٠ قبل الميلاد أى قبل ظهور الفكر الغربى عند اليونان بحوالى ستة وعشرين قرناً كاملة. وقد اكتشفت لهذا المفكر ثلاثة وأربعين لوحة ترجمت وأطلق عليها المؤرخون "مخطوط الحكمة"[١٠] دارت معظمها حول تعليم ابنه الأخلاق الحميدة والحياة الصالحة علىالصعيدين الإجتماعى والسياسى وقد رسم فيها بتاح حوتب صورة للإنسان الحكيم الذى تعلم الفضيلة وخاصة فضيلة ضبط النفس التى ستصبح أحد أحجار الزوايا فى الفكر الأخلاقى اليونانى خاصة عند سقراط وأفلاطون[١١]. ولقد أدرك بتاح العلاقة الوطيدة بين النفس وبين التحلى بكل ما هو فاضل ومحمود أى بكل ما هو أخلاقى؛ فالتحلى بهذه الفضيلة من شأنه فى نظر مفكرنا الحفاظ على الصداقة والحفاظ على الثقة بين الفرد وسيده والحفاظ على الحب الأسرى بين الزوج والزوجة وبين الآباء والأبناء والأمهات والأخوال .. الخ والتحلى بهذه الفضيلة لا يكون بالطبع إلا إذا أعمل الإنسان عقله فى كل سلوك يسلكه وقد عبر بتاح عن ذلك بقوله فى عبارة ذات مغزى " اتبع لُبك (أى عقلك) ما دمت حيا[١٢]" .

(جـ) اخناتون وفلسفته الدينية والإجتماعية:

ويكفى أن نضرب مثالا آخر من المفكرين المصريين القدماء باخناتون، ذلك الملك الفيلسوف الذى عاش فى حوالى القرن الرابع عشر قبل

الميلاد، وكان يسمى امنحوتب الرابع، وغـيرّه ليصبح اخنـاتون أى المكـرس للاله أتون، وليبدأ ثورة فكرية دينية ـ أخلاقية اجتماعية لم يعرف لها التاريخ القديم شبيهاً؛ فقد رأى الحق فى أن يصور إلهـا واحـدا أعظم تظل سماؤه حانية من فوق جسم الأرض. أنه الإله الحى المبدع للحياة وخالق كل شئ، مسير الأشياء حسب مشيئته رابط جميع الأقطار والأمم برباط محبته[١٣].

وبالطبع فإن هذا الإعتقاد بواحدية الإله وبصورته المجردة التى لا يقلل منها أنه رمز إلى الإله بقرص الشمس لم يأت مصادفة بل بعـد تفكير طويل وتأويل عقلى سما فيه عقل اخناتون إلى مـا وراء الإدراك المـادى. وقد فـاق هـذا التصـور للألوهيـة علـى هـذا النحـو التصـورى السـاعى نحـو التجريـد والماوراء تصورات معظم فلاسفة اليونان؛ إذ لـم تصبـح الألوهيـة موضوعـاً لتفلسف هؤلاء إلا فى عصر متأخر نسبياً على يد أفلاطون وأرسطو[١٤].

ولم يقتصر فكر اخناتون على هذه الآراء الهامة حول واحدية الإله، بل كان صاحب فكر أخلاقى واجتماعى وسياسى راقى؛ حيث بنـى مدينـة جديـدة أطلق عليها اسم "اخيتاتون" فى تل العمارنة ليعبد فيها الإلـه الواحـد، ولتكـون الأخلاق السامية والعلاقات الإجتماعية الحميمة هى السائدة بين أهلهـا. وكـان اخناتون فى كل ما فعله يحلم بأن يحقق أسمى ما يمكـن أن يتصـوره انسـان؛ دولة عالمية واحدة، يسـودها الإعتقـاد فـى الـه واحـد، ويخضـع الجميـع فيهـا لقانون عالمى واحد[١٥].

ولما كان بعض المؤرخين يرجح أنه كانت هنـاك جاليـة مسينية (وهـم من سيعرفون فيما بعد باليونانيين) موجودة فى منطقـة العمارنـة التـى اسـتقر فيها اخناتون، فمن المرجح أن أفكـاره قـد انتقلـت منهـم أو عـبرهم إلـى بـلاد اليونان فى أسيا الصغرى مباشرة أو عبر كريت التـى كـانت تلعـب فـى ذلـك الوقت دور الوسيط بين مصر وبلاد اليونان .[١٦]

وعلى كل حال فإن من الثابت بموجـب كتابـات المؤرخين واكتشـافات الآثريين المتتالية أن معظم فلاسفة اليونان قـد زاروا مصـر القديمـة واطلعـوا

على تراثها الفكرى الضخم وتأثروا به ونقلوا عنه وسيتضح لنا ذلك من الحديث عن آراء الفلاسفة اليونان من أمثال طاليس وفيثاغورس وديمقريطس وأفلاطون.

(٢) الفلسفة الصينية القديمة:

لقد تزامنت الحضارة الصينية القديمة مع العصور المتأخرة للحضارة المصرية القديمة، إذ بلغت نضجها على يد المفكرين العظام من أمثال كونفشيوس ولاوتسى فى القرن السادس قبل الميلاد.

وقد تميز الفكر الفلسفى الصينى بنزعة انسانية واضحة، وقد بدأت هذه النزعة الإنسانية تسود الفكر الصينى منذ بداية الوعى الفلسفى الحقيقى لدى الإنسان الصينى، وتميزت هذه النزعة الإنسانية بالتركيز على وحدة الإنسان وعلى التكامل بين الإنسان والطبيعة. واعتبار الإنسان هو وسيلة تحقيق القيم المطلقة فى العالم[١٧].

(أ) فلسفة كونفشيوس:

والمعروف أن كونفشيوس Confucius الذى عاش بين عامى ٥٥١و ٤٧٩ قبل الميلاد[١٨]هو المؤسس الحقيقى للفلسفة الصينية وكان أول من أقام نسقاً حقيقياً لفلسفة عن الإنسان[١٩]، وذلك على الرغم من أنه استمر يحافظ على الإعتقاد التقليدى فى "السماء" باعتبارها الإله الأساسى عند الصينيين. وقد اعتبر نفسه مفوضاً من السماء برسالة مقدسة. لكن مفهومه عن "السماء" جاء مختلفاً عن المفهوم التقليدى؛ فهو لم يعتبر السماوات مجسمة فى صورة انسانية فحسب، بل نظر إليها على أنها طبيعية من بعض الوجوه[٢٠].

لقد كان كونفشيوس يبتعد كثيراً عن مناقشته الأمور الدينية ــ رغم الفكرة السائدة بأنه كان رسولاً نبياً. ويبدو ذلك من فقرات عديدة من كتابه الهام "المقتطفات الأدبية ــ Analects" ؛ فقد ذكر أحد طلابه أنه " لم يكن يناقش "الطاء" أى طريق السماء"، كما أنه رد على سؤال لأحد طلابه عن كيف يستطيع المرء خدمة الأرواح؟ بقوله: إذا كنت عاجزاً بعد عن خدمة

الناس فكيف تستطيع أن تخدم الأرواح! وحينما سأله آخر عن الموت، أجابه: إذا كنت لم تفهم الحياة بعد، فكيف تستطيع أن تفهم الموت[٢١].

من هذه الكلمات يتضح لنا أن كونفشيوس كان يحجم عن الكلام فيما وراء الطبيعة، وعن "السماء" الإله، لصالح الإهتمام بالإنسان وبالحياة الإنسانية الطبيعية لقد حول كونفشيوس أنظار الصينيين من التفكير فى خوارق الطبيعة إلى التفكير فى الإنسان ذاته وهذا هو نفس ما فعله سقراط فى الفلسفة الغربية اليونانية بعد ذلك[٢٢].فماذا كانت أهم معالم فلسفة كونفشيوس الإنسانية؟!

لقد كان كونفشيوس أول فيلسوف صينى يطرح سؤالاً عن طبيعة الإنسان (هيسنج)، وقد جاءت إجابته بسيطة وعميقة فى نفس الوقت، فقد قال " إن الناس سواسية خيرين بطبيعتهم ولكنهم كلما شبوا اختلف الواحد منهم عن الآخر تدريجياً وفق ما يكتسبون من عادات" و " أن الطبيعة البشرية مستقيمة، وإذا ما افتقد الإنسان هذه الاستقامة افتقد معها السعادة" [٢٣]. ولاشك أن هذا التصور الكونفوشى للطبيعة الإنسانية الخيرة وللتوحيد بين حياة الاستقامة والسعادة شديد الشبه بتعاليم سقراط وأفلاطون الأخلاقية.

لقد كثر حديث كونفشيوس عما أسماه" جين ـــ Jen " أى الطبيعة الإنسانية للإنسان، وهو لفظ يتضمن فى طياته المبدأ الأخلاقى الأسمى الذى ينبغى أن يحكم سلوك الإنسان فى علاقته مع الآخرين؛ "فجين" معناها أن تحب الإنسان، وفوق ذلك أن تحب كل الناس"، وقد قال كوفشيوس فى شرحه لمعنى "جين" وفى توضيحه لجوهرها "أن على الإنسان ألا يصنع مع الآخرين مالا يحب أن يصنعوه معه[٢٤]" إن "رجل الجين" المحب للإنسانية هو "ذلك الذى يود أن يبنى خلقه وأن يبنى خلق الآخرين كذلك، وان تمنى أن يكون بارز الشأن متفوقاً بين أقرانه، فهو يساعد الآخرين على أن يكونوا كذلك"[٢٥]. إن "الجين" عند كونفشيوس تقوم على " أن يقهر الإنسان نفسه ويعود إلى آداب اللياقة والاحتشام"[٢٦].

وعلى ذلك، فقد آمن كونفشيوس بأن الرجل الفاضل هو من يدرك ذلك القانون الأخلاقى الكائن فى ادراك الوسط بين الإفراط والتفريط، ويلزم هذا الوسط فى سلوكه؛ فلا يعلو عليه فيخرج من دائرة البشر، ولا يتصرف تصرفات بهيمية شهوانية فيصبح انساناً لا أخلاقياً.

أما الفضائل التى على الحكيم الكونفوشى أن يتحلى بها ويعيش وفقا لها فهى أن يجمل نفسه بالعلم ليلاً ونهاراً، ويقدس الأمانة، ويفضل الموت على الذلة والمسكنة، وأن يعيش حياة بسيطة يمقت فيها الجشع والترف وأن يعيش مع المحدثين وفى نفس الوقت يدرس التراث القديم، وان عاش فى خطر واضطراب فإن روحه تظل فى أمن واطمئنان ولا ينسى أخوته فى الإنسانية الذين يقاسون الألام، وفى ذلك يكون شعوره بالمسئولية الإجتماعية"[٢٧]. ومن يتأمل هذه الخصال التى يتحلى بها الحكيم الكونفوشى ويقارن بينها وبين ماورد لدى فلاسفة اليونان سيجد أن الشبه قوى بين شخصية الحكيم الكونفوشى وشخصية الحكيم كما رسمها سقراط بأفعاله وسلوكه، وكما صورها الرواقيون فى فلسفتهم الأخلاقية عبر أجيالهم المتعددة من نهاية القرن الرابع قبل الميلاد وحتى القرن الثانى الميلادى.

ولم تقتصر فلسفة كونفشيوس الإنسانية على الجانب الأخلاق وحده، بل قدم فكراً سياسياً جديراً بالإعتبار والإشادة؛ اذ على الرغم من أنه لم يصلنا أى بيان جامع عن فلسفته السياسية، إلا أنه يمكن من خلال ما توافر لدينا من معلومات عنها اعادة بناء معالم واضحة لها[٢٨]؛فقد كان يؤمن بأن الأخلاق القويمة هى المبدأ الأساسى لأى نظام سياسى مستقر؛ اذ لا يستطيع أى حاكم أن يقيم نظاماً اجتماعيا كاملاً إلا إذا عمل على الارتقاء بأخلاق الأفراد.

وفى المقابل فإنه كان يؤمن بأن الحكومة الصالحة يجب أن يكون هدفها رفاهية الناس أجمعين وسعادتهم وأن هذا لا يتحقق إلا إذا تولى الحكم أعظم الرجال كفاية فى البلاد. وهذه الكفاية لا علاقة لها بالمولد أو الثروة أو المكانة وإنما هى خاصة بالخلق والمعرفة وهما ثمرة التربية الحقة. ولذلك فقد طالب بأن تكون التربية منتشرة انتشاراً واسعاً فى البلاد حتى يمكن إعداد

أكثر الرجال موهبة لمهمة الحكم، ويجب أن يتسلموا الحكومة بعد ذلك بغض النظر عن أصلهم(٢٩).

ولقد أقام كونفشيوس تصوره للدولة وللحكومة المثالية على أرض الواقع حينما تولى منصب كبير الوزراء فى ولاية " لو ــ Lu" ؛ فقد طبق تلك المبادئ التى آمن بها. وبدأ بتطبيق سياسة حازمة فأعدم بغض السابقين من الوزراء ورجال السياسة الذين كان يعتقد أنهم سر الشغب وسبب الفساد والإضطراب فى البلاد، ولم تمض ثلاثة شهور على توليه الوزراة حتى أضحت ولاية " لو " نموذجاً للولايات ذات التنظيم المثالى فاختفى اللصوص وزالت السرقات، وأصبح التجار يبيعون تجارتهم بأمانة ونزاهة. كما أصبحت "لو" كعبة الزائرين من السياح الأجانب وأهل الولايات الأخرى الذين أصبحوا يعتبرونها كوطنهم الأصلى. وقد دفع هذا خصوم كونفشيوس ومن أضيروا من السمعة الطيبة التى حققها فى ولايته أن يدبروا مؤامرة ضد حاكم الولاية حتى يشغلوه عن تدبير أمورها فتضعف ويتطرق إليها الفساد، فأرسلوا إليه ثمانين من أجمل الفتيات ومعهم مائتين واثنين وعشرين حصاناً، وأخذت الفتيات يرقصن أمامه وأمام زائريه رقصة الكانج K'ang ، واستمر الحاكم والوزراء فى الاستمتاع بهذه الرقصة أياماً طويلة فانشغلوا بالفعل عن تصريف أمور الدولة. وحاول كونفشيوس تحذير الحاكم من هذه المؤامرة ولكنه لم يفلح(٣٠)، فقد شغل الحاكم باللهو عن سماع نصيحة كبير وزرائه!

واضطر كونفشيوس إلى مغادرة " لو " مدينته المثالية، ليحاول تحقيق هدفه الأكبر والذى ظل طوال حياته يجوب الولايات الصينية الأخرى للدعوة إليه ، وهو تحقيق الوحدة الصينية الكبرى.

وبالطبع فإن هذا التصور لدولة مثالية يسودها الحاكم العادل والحياة الإجتماعية والأخلاقية المثالية، إنما هو تصور سبق به كونفتشيوس أفلاطون فيلسوف اليونان الكبير. ويبقى أن كونفشيوس قد تمكن كما فعل اخناتون فى التراث المصرى القديم من تطبيق وتجربة حلمه المثالى على أرض الواقع بينما لم يتحقق ذلك لأفلاطون!

لقد ترك كونفشيوس تراثاً فلسفياً لا يزال يفعل فعله فى الحضارة الصينية حتى اليوم، واحتلت الكونفوشية من بين المدارس الفلسفية الصينية القديمة المكانة الأولى، بينما احتلت الطاوية المكانة الثانية. وإذا كان الأمر بالنسبة لكونفشيوس ومدرسته واضحاً، فإنه بالنسبة للطاوية غاية فى الغموض والتعقيد؛ اذ لا نعرف على وجه التحديد من أسسها، وحتى معلوماتنا عن أشهر أعلامها وأقدمهم يسودها الإضطراب والتشوش!

(ب) لاؤتسى والفلسفة الطاوية:

إن الاتفاق يكاد تاماً بين المؤرخين على أن لاؤتسى أو" لا وتزو" Lao Tzu - هو صاحب أقدم المؤلفات الطاوية وهو كتاب " تاو - تى - كنج" أو " الطريق والفضيلة" [٣١]" لكن هناك شك فى وجود شخص باسم لاؤتسى؛ فهذا الإسم يمكن ترجمته بالمعلم العتيق. ويقال إنه يكاد يكون - لو سلمنا بوجوده أصلاً - أقدم معاصر لكونفشيوس. وكان أميناً للمحفوظات فى العاصمة والتقى به كونفشيوس هناك. لكن روايات أخرى تشكك فى ذلك وترى استحالة هذا اللقاء وترجح أن يكون هذا الكتاب قد كتب فى حوالى القرن الرابع قبل الميلاد[٣٢]، وان كان هناك رواية ثالثة ترجح بأنه كتب جميعه فى عصر متأخر نسبياً فى حوالى القرن الثانى قبل الميلاد[٣٣].

والحقيقة أنه لاسبيل إلى تأكيد صحة رواية من هذه الروايات لا عن الكتاب ولا عن صاحبه. ومع ذلك فإن من الأسلم الجرى على ما هو شائع ويكاد يكون متفقاً عليه بين غالبية المؤرخين؛ فلاؤتسى على كل حال مفكر صينى قديم عاش فيما بين القرنين السادس والرابع قبل الميلاد على أرجح التقديرات. وترك لنا أثره الذى تناقلته الأجيال وأعنى به كتابه "الطريق والفضيلة" وفى هذا الكتاب معالم فلسفة صوفية غامضة تكاد تكون على طرفى نقيض من فلسفة كونفشيوس، فإن كان كونفشيوس وأتباعه يجعلون من الإنسان الأصل والمركز فى فلسفتهم، فإن لاؤتسى وأتباع الطاوية ينطلقون من الإيمان بمبدأ الطبيعة.

إنهم ينطلقون من " طاو" ذلك العنصر الأزلى الثابت الذى يكمن وراء عالم الظواهر وهاهو لاؤتسى يعرفه لنا بقوله "قبل أن تكون السماء والأرض، كان هناك كائن عديم الشكل، بلا صوت، وبلا مكان، صامت، مفارق، وحيد لا يتغير، يدور دورة أبدية بغير أن يتعرض للخطر، تستطيع أن تعده أم الأشياء جميعاً ، أنا لا أعرف اسمه، وأخاطبه بقولى "الطريق" (الطاو) حتى يكون اسم له فإذا اجتهدت فى تسميته قلت: العظيم".[٣٤]

فالطاو Tao إذن مجرد عن الإسم أى أنه عار عن الصفات، ومع ذلك فهو بداية كل الأشياء؛ فهو ليس شيئاً وان كان هو مبدأ الأشياء كلها. ويعبر لاؤتسى عن ذلك بقوله " الطاو" (الطريق) أوجد الوحدة، الوحدة أوجدت الثنائية، الثنائية أوجدت التثليث، التثليث أوجدت الكائنات العشرة آلاف، الكائنات العشرة آلاف تحمل "ين" المعتم على ظهورها، و"يانج" المضئ بين ذراعيها"[٣٥].

ولاشك أن كلمات لاؤتسى السابقة تعبر عن قصة الخلق من وجهة نظره، فمن الطاو ينشأ الواحد ومن الواحد الإثنان، ومن الإثنان الثلاثة ومن الثلاثة ينشأ الكون المخلوق. وبالطبع فإن ذلك لا يعنى كما عند الفيثاغورسيين من فلاسفة اليونان أن العدد بعد "الطريق أو الطاو" هو أصل العالم؛ بل إننا أمام صورة رمزية ؛ فالواحد هو رمز " الطاو"، وعنه جاء الإثنان وهو تعبير عن مبدأين أحدهما مظلم بارد أنثوى (الين)، والآخر مضئ دافئ رجولى (اليانج) أو لعلهما رمز للعدم ثم الوجود. أما الثلاثة فلعلها رمز للماء وللأرض وللانسان أو لعلها رمز لكثرة الكائنات التى تولدت من مبدأى الذكورة والأنوثة، فجاء عنها الكائنات العشرة آلاف.

والحقيقة أنه فى نظر روصن لم يكن من انتاج طاو للعشرة آلاف شئ عمل مقصود ومدرك حسياً، بل كان بلا غرض وغير مدرك؛ فبالنسبة لطاو " لا يوجد عمل يؤدى. وعلى ذلك فلا يوجد ما لم يتم عمله" ! أو بمعنى آخر أن طاو لا يتولى أى عمل لعدم وجود غرض ولكن فى نفس الوقت لا يوجد شئ لم يعمل لأنه أنتج كل الأشياء فى الكون بصورة تلقائية.[٣٦]

وإذا تساءلنا عن مكانة الإنسان عند لاؤتسى وأتباعه من الطاويين، لجاءت الإجابة فى قوله " إن الطاو عظيم، وعظيمة هى السماء، وعظيمة هى الأرض، وعظيم هو الملك! إذن أولئك هم الأربعة الكبار فى الكون والإنسان أحدهم. الإنسان يتخذ الأرض قانوناً له، والأرض تتخذ السماء قانوناً لها، والسماء تتخذ الطاو قانوناً لها، والطاو يتخذ قانونه من نفسه" (٣٧).

إن الإنسان اذن فى نظر لاؤتسي مجرد جزء من الطبيعة وهو أحد كائناتها، وليس مركز الكون. ومن ثم فإن عليه أن يستسلم للطبيعة ويقلل من رغباته وجموحه حتى يعيش فى هدوء. وبقدر ما يقلل الإنسان من تلك الرغبات ويستسلم لكل ما هو طبيعي، بقدر مايكون سعيداً.

ومن هنا جاءت بعض آراء لاؤتسى الغريبة الغامضة حول ما يسميه "وى ـ واى wu wei " أى عدم الفعل. فالطاويون يدعون الإنسان إلى عدم الفعل، فمعنى الإصطلاح السابق " لا تفعل شيئاً" ؛ وقبل أن نسئ فهم هذه الدعوة إلى عدم العمل، نسارع إلى القول بأنها تعنى ببساطة" لا تفعل شيئاً ليس طبيعياً " ، فالمقصود منها هو التوقف عن أى نشاط مخالف للطبيعة والإقلال من الجهد والنشاط الإنسانى الخارجى حتى يظل الإنسان متمتعاً بالصحة النفسية الجيدة وبقدر كبير من الهدوء والسكينة. إن على الإنسان أن يقلل من حديثه قدر الإمكان. فالإنسان الخير لا يجادل، والحكيم فى غنى عن المعرفة، والذى يعرف كثيراً ليس حكيماً (٣٨)"، و"اننا إذا ما توقفنا عن العلم لا يواجهنا الكثير من المشاكل"(٣٩). وعلى وجه العموم" تخلوا عن الحكمة وتخلصوا من الفطنة وسيصبح الناس أحسن حالاً مائة مرة"(٤٠)

إن لاؤتسى يطالب الحكيم الطاوى بأن يتخلى ببساطة عن حكمته، فوجود الحكمة مضاد لطبيعته بصورة مطلقة. لكن هذا التخلى لا يمكن أن يتم مباشرة، بل لابد من المرور بمرحلة وسطى يكون فيها الحكيم حكيماً أى يمارس الحكمة أى يتعلمها ويعلمها. إن الطاوية تعترف بدور الحكيم فى العالم، فلا تنفيه قبل أن يكون، بل تنتظر كينونته لتنقله بعد ذلك إلى حالة اللاشئ المقرونة بحالة اللافعل .

إن الإنسان الطاوى ينبغى أن يكـون بسيطاً فـى كـل شـئ، وهـو الـذى يعمل بلا فعل، أى أنــه ينتـج مـا ينبغـى أن ينتجـه ويمضـى فـى هـدوء ودون ضوضاء أو ادعاء[٤١].

إن الطاوية ـ رغم ما سبق ـــ ليست فلسفة انسحابية كما يُظن لأول وهلة؛ فالإنسان المثالى الفعال لا يزال حياً وموجوداً فـى نظرهم. كل ما هنالك أن عليه أن يتبع الفطرة. وبذلك يشبع فطرته. وإذا ما عاد الإنسان إلـى بساطته وفطرته سيصبح مثل الطفل وينسى وعيه بذاته، وبهذه الطريقة يدخل فى مجال الوحدة التى لا تتجزأ مع كل الخلائق ويحصـل بذلك علـى الحريـة الشخصية المطلقة.[٤٢]

إن للطاويـة أيضـاً فلسفة سياسية تقوم علـى فلسفة المبادئ السـابقة، فالحكم فن و"الممالك لا تحكم إلا بالحق لأن الأسـلحة لا تشـرع إلا بالبـاطل". إن لاوتسى يطالب الحاكم بأن يقيم حكمه علـى العدل وليس علـى اخضـاع الناس بالأسلحة لأنـه "كلمـا زاد فـى المملكـة الحظـر والتحريم ازداد الشـعب فقراً، وكلما زاد عدد الأسلحة الحادة بيـن الناس ازداد الإضطـراب فـى بيت الحـاكم. وكلمـا زاد عـدد القوانيـن والتعليمـات زاد عـــدد اللصـــوص وقطـــاع الطرق".[٤٣]

إن فلسفة الحكم عند لاوتسى تقوم علـى أن لايفعل الحـاكم شيئاً، وفـى هذه الحالة سيقوم أفراد الشعب بما يجب عليهم فيتحسن الحال من تلقاء نفسه. إن على الحاكم أن يهدأ والشعب سيهتدى بنفسه إلى النظـام. إن علـى الحـاكم أن يكون قدوة فلا يمارس التجارة والجشع ولا يفرط فـى شـهواته، وسـيصبح الشـعب مـن تلقـاء نفسـه غنيـا ويعـود إلـى الفطـرة السـليمة وإلـى الإعتـدال والنظام[٤٤].

إن لاوتسى يحلم ببلد صغير المساحة. يسكنه شعب قليـل العـدد، يعتمد فى تحصيل أرزاقه على أقل القليل من الأدوات. ويكتفى بـالقليل مـن الـرزق لأنه يعلم أن الموت آت. ولذلـك فمـن الخيـر أن يبقـى الإنسـان فـى بلـده وأن

لايهاجر إلى بلاد أخرى رغم وجود وسائل الانتقال إلى تلك البلاد البعيدة . إن الحياة الجميلة قوامها الطعام البسيط الشهى ، والمساكن البسيطة الآمنة، والثياب الجميلة. إن السعادة قوامها التمتع بكل ما هو جميل وبسيط فهذا هو ما يجلب الحياة السعيدة والفرحة الأكيدة(٤٥).

إن هذه إذن هى معالم المدينة المثالية عند لاؤتسى، وهى من البساطة بشكل يدعو إلى العجب؛ فبقدر ما فيها من دعوة محمودة إلى العودة إلى الطبيعة الأصيلة للإنسان وهى دعوة سيتردد صداها دائماً وفى كل العصور عند الكلبيين والرواقيين من فلاسفة اليونان، وعند روسو من فلاسفة القرن الثامن عشر، بل عند بعض فلاسفة العصر الحاضر من الداعين إلى الحفاظ على الحياة والبيئة الطبيعية للإنسان وعدم التكالب على ذلك التقدم التقنى الرهيب الذى دمره الإنسان الطبيعى وبيئته، أقول إنه بقدر ما فيها من دعوة محمودة إلى العودة إلى الفطرة الأولى للإنسان، بقدر ما فيها أيضاً من دعوة واضحة إلى تدمير معالم الحضارة الإنسانية وخاصة تلك المعالم المادية المتمثلة فى كل مظاهر التقدم العلمى والتقنى التى عانى الإنسان من أجل الوصول إليها ويحق له الاستمتاع بها والاستفادة منها!!

(٣) الفلسفة الهندية القديمة:

(أ) خصائص الفلسفة الهندية:

من المتفق عليه بين مؤرخى الحضارات الشرقية القديمة أن الهند أغزر بلاد الشرق القديم ابداعاً فى مجال الفكر الفلسفى. فالفلسفة الهندية ظهرت وتطورت فى ظل عدة مذاهب ومدارس فلسفية جعلت من عملية دراستها مسألة معقدة للغاية وذلك لتنوع هذه المذاهب وكثرة الكتابات والشخصيات التى تمثلها. ومع ذلك فإن ثمة خصائص معينة تمثل الروح الواحدة للفلسفة الهندية ومن أهم هذه الخصائص(٤٦) أن الفلسفة الهندية فلسفة روحية فى المقام الأول وذلك رغم وجود الإتجاه المادى فى هذه الفلسفة منذ ظهورها فيما يسمى بمرحلة الفيدا (بين عامى ٢٥٠٠ و ٦٠٠ ق.م) وخاصة

فى رج فيدا Rig Veda الذى بدأ فيه الشك فى وجود الآلهة والنظر إلى المادة على أنها كل شئ؛ فمنها وجدت كل الأشياء وإليها تعود(٤٧).ان الفلسفة الهندية تحاول التعرف على طبيعة الإنسان الروحية وتهتم بمصيره الروحى ومن ثم فقد ارتبطت هذه الفلسفة فى عمومها بالدين على اعتبار أن دافعهما واحد هو رسم الطريق الروحى للحياة وخلاص الإنسان فى علاقته بالعالم والكون.

وثانى خصائص هذه الفلسفة أنها تركز على ربط الفلسفة بالحياة؛ فالفلسفة الهندية ليست مجرد رياضة عقلية، بل تركز على العلاقة الوثيقة بين النظرية والواقع، بين العقيدة والحياة، فالحقيقة لدى الفيلسوف الهندى لا تقاس فقط بمدى ارتباطها بالواقع والعمل، بل هى المرشد الوحيد للعمل والقائد الذى يقود الإنسان الذى يفتش عن طريق الخلاص.

وتتصف الفلسفة الهندية أيضاً بأنها بحث باطنى عن الذات الإنسانية بمعنى أنها تنظر إلى حياة الإنسان الداخلية وباطنه الروحى أكثر من اهتمامه بالعالم الخارجى والطبيعة المادية والعلم المادى. وهذا الإهتمام بالباطن يقود إلى خاصية أخرى فى الفلسفة الهندية وهى أنها فلسفة مثالية فى المقام الأول؛ فمعظم فلاسفة الهند مثاليين بشكل أو بآخر. ورغم وجود النزعة المادية التى أشرنا إليها فيما سبق إلا أن هذه المادية لم تستطع التغلب على المثالية، بل إن المثالية هى التى تغلبت وأضحت هى النظرة الوحيدة الممكنة للعالم فى الفلسفة الهندية.

وقد اعتمدت الفلسفة الهندية فى عمومها على الحدس كوسيلة وحيدة للمعرفة على الرغم من أنها تعتمد على العقل أيضاً، لكن العقل والمعرفة العقلية لا يكفيان، إذ لابد من الرؤيا الحدسية لموضوع المعرفة حتى تتوحد معه الذات العارفة . إن كل المناهج المعرفية فى الفلسفة الهندية فيما عدا المنهج المادى تتجه إلى الإعتقاد فى وجود طريقة عليا لمعرفة الحقيقة، طريقة أسمى من العقل؛ فالعقل يمكنه أن يشير إلى الحقيقة لكنه لا يستطيع أن يكتشفها أو يصل إليها والحدس هو الوسيلة الوحيدة لإدراك المطلق والحقيقة المطلقة.

وتختص الفلسفة الهندية بميزة أخرى هي احترام التراث القديم والمراجع القديمة، فاحترام الهنود الشديد لمفكريهم الأقدمين ينبع من اعتقادهم بأن الذين يعرفون فعلاً الحقيقة هم الذين استطاعوا تحقيقها فى حياتهم.

وأخيراً فإن الفلسفة الهندية تهتم بالأسطورة باعتبارها ضرورية وملائمة للروح الهندية. ومن هنا كان ايمان الإنسان الهندى كما ظهر ذلك فى رج فيدا بأن "الله واحد رغم أن الناس يدعونه بأسماء مختلفة". وتتصف الفلسفة الهندية بتقريبها الفعلى بين المظاهر المختلفة للتجربة والحقيقة، فالدين والفلسفة، والمعرفة والسلوك، والحدس والعقل. والإنسان والطبيعة، والله والإنسان، والظاهر والخفى تنسجم كلها من خلال الميل "التجميعى" للعقل الهندى إن النصوص الأساسية للفلسفة الهندية لا تهتم بمظهر واحد للتجربة والحقيقة. بل تهتم بمحتوى الدائرة الفلسفية كلها، فالميتافيزيقا ونظرية المعرفة، والأخلاق، والدين، وعلم النفس، والواقع والقيم لا ينفصل أحدها عن الآخر. بل إن الفكر يتعامل معها فى وحدتها الطبيعية كمظاهر لحياة واحدة فريدة وحقيقة واحدة. وهذا ما يميز الفلسفة الهندية عن الفلسفة الغربية التى تميل إلى الرؤية التحليلية.

(ب) الفلسفة فى الأوبانيشاد:

وربما يكون خير تعبير عن الفلسفة الهندية قد ورد فى "الأوبانيشاد" أهم الكتب المقدسة فى الفلسفة الهندية. والأوبانيشاد هى الأجزاء الختامية للفيدا وأساس فلسفة الفيدا. وهى على حد تعبير ماكس مولر M. Muller " منهاج وصل فيه التأمل الفلسفى الإنسانى قمته العليا[٤٨]" وقد سيطرت الأوبانيشاد على فلسفة وديانة الهند لمدة ثلاثة آلاف سنة تقريباً. وأصل كلمة أوبانيشاد من "أوبا" التى تعنى قريب و "نى" التى تعنى أسفل، و "شاد" التى تعنى يجلس ؛ إذ كانت جماعات التلاميذ يجلسون قرب معلمهم ليتعلموا عنه الحقيقة التى تقضى على الجهل. والحقيقة أنه لا توجد أوبانيشاد واحدة بل يوجد ما لايقل عن مائتين منها. وان كان عدد أشهرها عشرة فقط، علق عليها واهتم بها سامكارا وهو أعظم فيلسوف فيدانتى. ويصعب تحديد تاريخ

الأوبانيشاد وان كان يرجح أن أقدمها يعود إلى القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد(٤٩).

ترتكز تعاليم الأوبانيشاد على تأكيد وجود الإله الواحد الذى تعتبر جميع آلهة الفيدا مظهراً له. "لأننا نخاف ممن تحترق النار لأجله، وممن تشع الشمس لأجله، ونخاف ممن تقوم الرياح والغيوم والموت بواجباتها لأجله"(٥٠).إن هذا الإله هو الكائن الأعلى وهو الحقيقة الوحيدة القائمة بذاتها وهو لا يعد ولا يوصف بالرموز العضوية أو بالأوصاف المنطقية، فهو "الذى لا يُرى ولا يوضع فى اليد، وهو بدون عائلة وبدون قبيلة، بدون نظر أو سمع، بدون يد أو قدم، هو أبدى موجود فى كل مكان، حاضر فى كل زمان، كثير الذكاء، هو الذى لا يفنى الذى يدركه الحكيم ويعلم أنه أصل الموجودات"(٥١).

وتميز الأوبانيشاد بين هذا الإله الذى هو براهمان بذاته الذى يتعالى على الظهور والإدراك، وبين براهمان فى الكون الذى يتحقق فى الكون وفينا.

وبالنسبة للحياة الأخلاقية للإنسان تشدد الأوبانيشاد على التمييز بين الطريقة الأنانية الضيقة والجاهلة التى يهتم الإنسان فيها بتحقيق الكفاية المؤقتة، وبين طريق الحكمة التى تقود إلى الحكمة الأبدية إن "الفضيلة واللذة تأتيان إلى الإنسان. واذ يعالجهما، فإن الحكيم يميز بينهما. والإنسان الحكيم يختار الفضيلة، أما الجاهل فإنه يختار اللذة"؛ إن اللذة والفضيلة متباعدتان، وكذلك الجهل والمعرفة" والحكيم يرغب فى المعرفة ولا يهتم كثيراً بالرغبات(٥٢).

أما الطريق الذى ترسمه الأوبانيشاد أمام الفرد للوصول إلى الحقيقة، فهو طريق طويل يبدأ بالتهيؤ الأخلاقى اللازم إذ " لا يستطيع أحد أن يصل إلى الروح بدون جلد ونظام" ، وعلى الإنسان حتى يرى الروح أن يصبح " هادئاً مسيطراً على نفسه. ساكناً يتحمل بصبر، وقانعاً "(٥٣).

إن الهدف من هذا التهيؤ الأخلاقى الذى جوهره هجران الأنانية الفردية والصلاة للإله وتقديم القرابين إنما هو الوصول إلى حالة سماوية من الغبطة والسرور أو ولادة جديدة فىعالم جديد.

إن الإنسان إذا ما تحرر من الوجود المادى (كارما) استطاع أن يصل إلى الخلاص (موكسا)، ونجح فى الإتحاد بالكائن الأعلى ذلك الذى لا يدرك ولا يعرف إلا من خلال اليقظة الروحية الكاملة. فعندما تتحرر كل الرغبات التى تسكن قلب الإنسان، يصبح الفانى خالدا. عندئذ يصل إلى براهمان" ، وعندما تقطع كل عقد القلب هنا على الأرض، يصبح الفانى خالداً ..." إننا لاندركه أبداً بالكلام أو بالفعل أو بالنظر. وكيف يمكن ادراكه إلا بقولنا أنه موجود "[٥٤].

إن المعرفة بالإله لا تكون إلا لأصحاب الرؤى الكاملة الذين أخذوا أنفسهم منذ البداية بالصبر والزهد والورع؛ فالروح لا تتحقق عند من يعوزه الصبر، ولا عند من لاهدف له، ومن خلال التفكير الخاطئ للتقشف" بل " يصل إليه أصحاب الرؤى الذى يقتنعون بالمعرفة كسبيل. الذين هم ذوات كاملة، أحرار من الإنفعال وهادئون. ويصل إليه .. هؤلاء الحكماء ذوو النفوس الورعة ويدخلون إلى الكل ذاته"[٥٥].

(جـ) بوذا والفلسفة البوذية :

ولقد اعتنق بوذا ـ أشهر فلاسفة الهند وزعيم واحدة من أكبر الديانات العالمية منذ القرن السادس قبل الميلاد وحتى الآن ــ بعض الأفكار التى وردت في الأوبانيشاد وأكسبها روحاً جديدة تتفق مع الأحوال الجديدة للحياة وللفكر الذى ارتضاه لنفسه ولأتباعه.

عاش بوذا فيما بين عامى ٥٦٠ أو ٥٦٧ و ٤٨٠ قبل الميلاد تقريباً[٥٦]،عاش حياة تتشابه ملامحها كثيراً مع ملامح حياة زعماء الديانات الكبرى فى العالم، فقد صورت حياته بصورة أسطورية فيها من الخيال الكثير بلا شك! لكنها على أية حال حياة مفكر ومصلح وقف بعد طفولته

وشبابه موقفاً فلسفياً جديراً بالإعتبار حيث تساءل بعد أن هجر حياة الرغد والرفاهية إلى حياة التقشف والزهد عن حقيقة الوجود[٥٧]، وتحولت حياته بعد ذلك تحولاً تاماً حيث اكتشف أن حقيقة الوجود إنما تكمن فى الألم، فكل وجود فى حقيقته إنما هو ألم، وأن من المهم فى أى حياة إنما هو التخلص من الألم، وهذا التخلص من الألم لا يكون إلا بسلوك طريق المعرفة والاستنارة.

وهذا ماأخذ بوذا على عاتقه تعليمه لتلاميذه ومريديه، إنها الفلسفة البوذية الإنسانية التى تقوم على ادراك حقيقة الوجود فى كلمة واحدة هى "الألم " فبوذا يرى أن الولادة ألم، الشيخوخة ألم، المرض ألم ، الإتحاد بما لانحب ألم، الإنفصال عما نحب ألم. عدم الوصول إلى ما نرغب ألم.

أما حقيقة الألم فهى الظمأ الذى يقود إلى ولادة جديدة، متصلة بالفرح وبالرغبة، ظمأ للذة، ظمأ للصيرورة، ظمأ للزائل!

وإذا ما أردنا أن نتجاوز الألم وأن نتخلص منه، فليس أمامنا إلا أن نتجاوز ذلك الظمأ بإبادة كل اشتهاء إبادة تامة، مما يفسح المجال أمام هذا الظمأ بأن يتركنا ويمضى فى سبيله وينصرف عنا،فنتجرد منه.

والطريق الصحيح الذى يقودنا إلى تجاوز الألم إنما هو طريق طويل ذو ثمانية مسالك أو شُعب هى: الإعتقاد الصحيح، القرار الصحيح، الكلام الصحيح ، الأفعال الصحيحة، الحياة الصحيحة، التطبيق الصحيح، الأفكار الصحيحة، التأمل الصحيح.[٥٨]

إن تلك المبادئ كانت أول ما توصل إليه بوذا من تأملاته ولقنه لأول تلاميذه وحوارييه حينما قال لهم: " أيها الرهبان هناك حدان متناقضان يجب أن يبتعد عنهما الذين تخلو عن حياة الدنيا؛ الأول هو الإنسياق فى الملذات وهذا أمر سافل وعقيم، والثانى هو طريق التقشف واماتة الجسد وهذا أمر مؤلم و عقيم أيضاً .

ودون أن أترك لنفسى العنان وراء أى من هذين الطريقين؛ فقد وجدت بعد تفكير طويل طريقاً وسطاً يفتح العيون ويوقد العقل ويقود للراحة والمعرفة والإشراق والنرفانا إنه طريق طويل ذو ثمانية مسالك هى: عقل مستقيم، وحزم، وقول، وعمل ، وحياة ، وجهد، وتفكير وتأمل".[٥٩]

إن من يبلغ المعرفة عبر هذا الطريق يتحرر من الألم وفى ذات الوقت يتحرر من الولادات المتكررة على هذه الأرض (أى من التناسخ)، ويعيش حياة السكينة الدائمة (النرفانا).

وحينما سئل بوذا عن الحيوات السابقة (التناسخ) قال إن الإنسان مركب من جسم وروح، يفنى الجسم فقط بينما تبقى النفس ويطول عمرها وتعيش فى كثير من الأجساد متعذبة هائمة على الأرض حتى تصفو وتنقى وعندئذ ترتفع إلى النرفانا.[٦٠] وحينما سئل عن "النرفانا" ؟ قال " لايهم معرفة ماهى. إن مهمة الإنسان هى بلوغ الكمال حتى تتخلص روحه من حياة الأرض وتكون قادرة على اجتياز عتبة النرفانا.[٦١]

ورغم أن بوذا لم يجب بصراحة عما هى النرفانا، إلا أنها ببساطة هى فقدان الإحساس بالأنا والآخر، هى فقدان الثنائية، وهى ليست كونا ولافسادا. وهى مما يتعذر معرفته فى العالم بوسائل العالم. ولذلك فليست موضوع بحث بل هى موضوع اليقين الأخير عند بوذا اذ "يوجد خارج الولادة والصيرورة وخارج العمل وخارج الأشكال، شئ بدونه لا يوجد أى مخرج". "هناك محل ليس فيه أرض ولا ماء ولا هواء ولا نور ولا مكان، ولا عقل ولا أى شئ من الأشياء .. ليس فيه أحساس ولا توقف ولا تقدم .. إنه نهاية العذاب" [٦٢].

إن حديث بوذا عن النرفانا والطريق إلى تحقيقها بوأد الألم والتخلص منه ومن مسبباته قد يلفت انتباهنا إلى أنه ركز فى فلسفته على الإنسان وعلى رسم طريق الخلاص أمامه، وهذا حق، لأن البوذية كانت فى واقع الأمر مع الإنسان ضد من يجعلونه ريشة في مهب الريح؛ فقد كان البراهمة فى عصر

بوذا نفسه يرون أن على الإنسان نفسه أن يلقى بأثقاله على عاتق القدر وأن يستسلم له. ولكن بوذا حاول تحرير الإنسان من هذا الوهم قائلاً " إن رجل الشهوات هو عبد لشهواته" وأن أعمالنا هى التى تنتج الخير والشر" [٦٣] كما صرح فى مواقف عديدة بأن الإنسان يملك زمام نفسه ويستطيع العروج بها إلى أعلى مراتب الكمال ليمنحها مركزا مرموقاً. كما أنه يستطيع أن يهوى بها ليصبح شيطاناً أو حتى معلماً للشياطين. فالإنسان من هذا المنظور البوذى يستطيع أن يكتسب كل فضيلة وأن يخدم مجتمعه وأن يجعل نفسه مستنيراً، مرشداً، خالداً، شبه إله بل وإلها لها. وهاهى التعاليم البوذية المقدسة تقول " من لا ينهض متى يحين وقت نهوضه على رغم قوته وبأسه وشدته يمتلئ بالخمول. ومن يكون ضعيف الإرادة والفكر لا يجد طريق الحكمة لأنه خامل وكسول"[٦٤].

وتظهر القيمة الحقيقية التى يوليها بوذا للإنسان فى رفضه للنظام الطبقى الصارم الذى كان سائداً من قبل لدى البراهميين، فقد كانوا يرون أن الناس طبقات ثلاث هى: طبقة البراهمة وهم رجال الدين الذين خلقهم الإله من عينيه، وطبقة الملوك والحكام والموظفين والتجار والأعيان الأثرياء (كشاتريا) وقد خلقوا من ثديى البراهما، وطبقة المنبوذين (السودرا) وهم عامة الناس المخلوقين من قدمى براهما.

أما بوذا فقد رفض هذا التقسيم الطبقى قائلاً " ليس المنبوذ منبوذا بالولادة، وليس البراهمى براهميا بالولادة بل بالأعمال"[٦٥].

تلك بعض مبادئ الفلسفة البوذية التى تطورت فيما بعد وتحولت إلى ديانة تشعبت فيها الفرق وكثرت التفسيرات والتأويلات لدرجة أن تكونت أربع مدارس فلسفية دينية تجمعها "الهينايانا" والمهايانا"[٦٦] أشهر التيارات البوذية منذ ما قبل الميلاد وحتى الآن.

(٤) الفلسفة الفارسية القديمة:

(أ) الصورة العامة للفلسفة الفارسية:

تعد إيران موطن الفرس القدامى أرضاً للقاء الحضارى بحكم موقعها الجغرافى الذى جعل أهلها يخضعون لتأثيرات فكرية متبادلة خاصة من جانب الهند والصين[٧٦]. وقد تكشف هذا من التشابه بين العقائد الدينية لدى قدامى الهنود والفرس، فقد ذهب بعض العلماء إلى أن الإله " أهورا مازدا" وهو المعبود الأول عند الفرس قد أخذ اسمه من أحد الآلهة الهندية العتيقة.[٦٨]

وقد تميزت العقيدة الدينية ـ الفلسفية لدى الفرس بوجود مستويين لها؛ العقيدة الشعبية التى كانت تسمح بعبادة العناصر الأربعة: النار ممثلة فى الشمس والقمر، والهواء والماء والتراب، كما كانت تقدس كل مظاهر الطبيعة لدرجة أنها كانت فى أول أمرها تأمر بالتضحية بأفراد بنى الإنسان للتقرب إلى الالهة ثم استبدلت ذلك فيما بعد بالتضحية ببعض الحيوانات كالثيران والكباش.

أما المستوى الثانى فتمثله عقيدة الخاصة على نحو ما كان الحال عند المصريين القدماء؛ إذ كشفت الآثار الملكية أن الملوك كانوا إلى جانب ايمانهم ببعض الالهة الشعبية كانوا يضعون فوقها جميعاً الإله " أهورا مازدا". ومن الطريف أنهم نظروا إلى هذا الإله على أنه إله غير مرئى وليس له معبد خاص، وانما كانت جميع الأرض بمثابة معابد له.[٦٩]

(ب) زرادشت والزرادشتية:

لقد ظلت تلك العقيدة السابقة قائمة ولها كهنتها وسحرتها إلى أن جاء زرادشت وبشر بعقيدته الجديدة.

وقد أحاط الغموض أحداث حياة زرادشت التى تروى عادة كأسطورة اختفت فيها إلى حد كبير معالم شخصية زرادشت نفسه. فمنذ البداية لا

يستطيع أحد تحديد التاريخ الحقيقى لمولده أو لوفاته؛ فالمؤرخون اليونان واللاتين يرجعون تاريخ مولده إلى أقدم الأزمنة فنجد مثلاً أن بلينوس يؤكد معتمداً فى ذلك على أرسطو أن زرادشت كان على قيد الحياة قبل وفاة أفلاطون بستة آلاف سنة، بينما يرى بلوتارخ أنه كان يعيش قبل حرب طروادة بخمسة آلاف عام(٧٠). بينما نجد بيرسوس المؤرخ البابلى الذى عاش فى القرن الرابع قبل الميلاد قد تمسك بالرأى القائل بأنه قد عاش حوالى عام ٢٠٠٠ قبل الميلاد.(٧١) وهناك من يرون أنه عاش فيما بين القرن العاشر والقرن الثامن قبل الميلاد(٧٢).

وبين كل تلك الروايات المتضاربة اتفق فى النهاية على أن يؤرخ له بصورة تقليدية بأنه قد عاش فيما بين عامى ٦٦٠ و ٥٨٣ قبل الميلاد.(٧٣)

أما قصة حياته وأحداثها فقد رويت فى جميع المصادر بنفس الطريقة الأسطورية التى تصوره فى صورة غير الصورة التى عهدناها عن الكائنات البشرية حيث تلقفته عناية الآلهة منذ حمل أمه به وحتى مولده وصباه وتلقيه الوحى وحمته فى كل الأحوال من تربص آلهة الشر به ومن مؤامرات أعدائه.(٧٤)

وعلى كل حال فإن ما يعنينا هو التساؤل عن التعاليم الزرادشتية ومصدرها!! أما مصدرها فهو كتاب "الزند أفستا" Zend - Avesta وهو الكتاب المقدس لدى الزرادشتيين، وقد اصطلح على ترجمة Avesta بالأبستاق فى العربية.(٧٥) وقد فقدت النصوص الأصلية لهذا الكتاب بعد غزو الاسكندر لفارس عام ٣٣٠ ق.م ثم أعيد تجميع ما تبقى منها فى أذهان الناس وتم تدوينه مجمعاً فى حوالى القرن الخامس الميلادى.(٧٦)

أما التعاليم الزرادشتية فأهمها هو تصور زرادشت للإله "أهورا مازدا" الذى وحد زرادشت بينه وبين الخير توحيداً جعلهما اسمين لمسمى واحد فسبق أفلاطون إلى هذا المزج الفلسفى والأخلاقى العظيم (٧٧).إن أهورا مازدا هو الإله الأوحد عند زرادشت؛ وهو وحده الذى لم يولد ولن يموت، وهو

علة العلل وليس له علة، وهو المصدر الأول لجميع الموجودات، وهو روح الأرواح لا يُرى ولا يُنظر رغم وجوده فى كل مكان. إنه يعلم الماضى والحاضر والمستقبل، وهو وحده العالم بكل شئ ، يعلم الغيب ودخائل النفوس ولا يخفى عليه سر من الأسرار وهو القادر على كل شئ رغم مناهضة الشيطان له. أنه خالق الخلق كله والملائكة الأبرار كما خلق الجنة والنار والشمس المشرقة والقمر المنير والنجوم اللامعة والماء والأرض والشجر والدواب والمعادن والناس أجمعين. فهو أب الإنسان وخالقه وهو الذى شرفه على كافة المخلوقات بالعقل والبصيرة. ومن ثم فعلى الإنسان أن يعبد خالقه ويطيعه باعتباره منبع كل خير ومصدر كل مجد ونور وسعادة، وهو الواهب المعطى الذى يريد الخير دائماً ولا يفكر فى الشر أبداً. (٧٨)

وعلى العكس من هذا الإله الواحد الرحيم الخير الخالق أهورا مازدا، يأتى أهريمان" Ahriman الشيطان مصدر كل شرور العالم، فهو المسئول عن الأمراض والموت والتهم والغضب، وكما أن لأهورا مازدا ملائكة أبرار أطهار يساعدونه فى نشر الخير والسلام فى العالم، فكذلك لأهريمان حشود من الأرواح الشريرة الشيطانية التى تساعده فى نشر الفوضى والشر فى العالم(٧٩).

وبما أن تاريخ العالم سيكون هو تاريخ الصراع بين الإله (أهورا مازدا) والشيطان (أهريمان)، فإن على الإنسان أن يختار بين أن يفعل الخير ويتوجه بقلبه وبعقله وبأعماله إلى الإله الخير، أو يتجه إلى تلك الديانة الزائفة ويتبع الشيطان فى كل تصرفاته. وبحسب اختياره — فى نظر زاردشت ــ يكون مصيره؛ وقد أدرك الحكيم بثاقب بصيرته إن خيار الناس لا ينالون عادة ما يستحقون من حسن الجزاء فى هذه الحياة الدنيا فتحدث فى " الأبستاق " عما سيلقونه من مصير حسن فى الحياة الأخرى. "فسوف تبتهج نفوس الخيرين فى الحياة الثانية الخالدة. كما سيعذب الكاذبون إلى الأبد". والمؤمن هو الذى يتطلع دائماً إلى مملكة العدل السماوية حيث يعمل الإله على تعويضه عما فاته فى حياته الدنيا من لذة وهناء.

فزرادشت يؤمن إذن بمبدأ الثواب والعقاب الأخروى، كما يؤمن بأن هذا العالم الدنيوى متصل بالعالم الآخر بجسر يسمى " جسر الإنفصال" الذى يمر عليه الأشرار فيرتجفون ويرتعدون من الفزع والخوف مما سيلاقونه من عذاب فى جهنم مأوى الأشرار والكذابين، بينما يمر عليه الأبرار الصالحون المؤمنون وهم مطمئنون إلى مصيرهم الحسن الذى ينتظرهم حيث يستقبلهم أهورا مازدا بعد أن يمروا فى وسط العمل الصالح والقول الخير والأفكار الطيبة، ويستمتعون فى كنفه بالسعادة الأبدية.(٨٠)

وفى إطار هذه الرؤية الدينية، الفلسفية للإله والمصير الإنسانى يؤمن زرادشت وأتباعه بضرورة أن يحيا الناس حياة اجتماعية مرحة معتدلة يتسق فيها القول مع الفعل، والفكر مع العمل " فالعمل هو ملح الحياة، لكن خلق الشخصية لا يعبر عنه فقط فيما يفعل المرء أو يقوله رجلاً كان أو امرأة، بل بأفكارهما. ولابد للناس أن يقهروا بقولهم الشكوك والرغبات السيئة، وأن يقهروا الجشع بالرضا، والغضب بالصفاء والسكينة، والحسد بالإحسان والصدقات، والحاجة باليقظة والنزاع بالسلام، والكذب بالصدق".(٨١)

لقد نجح زرادشت إلى حد كبير فى تنقية العقيدة التقليدية لأبناء وطنه بما قدمه لهم من تأملات ثاقبة حول واحدية الإله وخيريته واستبعاد ألوهية الشر والتركيز على أن الشر مصدره الشيطان، وأن ثمة حياة أخرى سيلقى فيها الإنسان الثواب أو العقاب جزاء ما صنعته يداه. وهذه هى نفس المهمة التى حاولها أفلاطون بعد ذلك فى فلسفته الداعية إلى ألوهية " الخير" وخلود النفس. والحقيقة أنه لا يمكن لأحد أن ينكر تأثير زرادشت على أفلاطون وفلسفته خاصة أنه ذكره بالإسم فى محاورة "القبيادس " ووصفه بأنه كان عميق الفكر بعيد النظر(٨٢). وقد كان هنرى كوربان على حق فى قوله " إن زرادشت كان هو القائم على ذلك التداخل الحضارى المميز للعهد المتأخر من العصور القديمة، مما يؤيد النظرة القائلة بأن اللاهوت النظرى الأفلاطونى يعد امتداداً لزرادشت".(٨٣)

(٥) الفلسفة البابلية القديمة:

تعود الحضارة البابلية فى بلاد ما بين النهرين إلى الألف الثالثة قبل الميلاد. حيث كانت أولى الحضارات العظيمة فى هذه المنطقة هى حضارة السومريين ورغم أن السومريين لم يستطيعوا أن يخلقوا لأنفسهم فلسفة منظمة بالمعنى المعروف، إلا أنهم شغلوا بتأمل الكون وتساءلوا عن طبيعته وأصله. ويرى صمويل كريمر ـ وهو واحد من أكبر المتخصصين فى الدراسات السومرية ـ البابلية القديمة ـ أنه من الطبيعى أن نفترض أنه قد ظهر فى غضون الألف الثالثة قبل الميلاد طائفة من المفكرين السومريين الذين حاولوا أن يصلوا إلى اجابات مرضية عن المسائل التى أثارتها تأملاتهم فى الكون وأصل الأشياء. وقد نجحوا فى تقديم بعض الآراء والعقائد فى أصل العالم والإلهيات اتسمت ـ على حد تعبيره ـ بقدر عظيم من الإقناع العقلى.[٨٤]

ولقد أخذ عنهم البابليون والآشوريون هذا الميراث الثقافى الحضارى؛ أو نقلوا عنهم الكتابة بالخط المسمارى. كما نقلوا عنهم كنوزاً ثمينة من أدبهم وديانتهم وأساطيرهم وتشريعاتهم.[٨٥] وطوروا كل ذلك ومن هذا الميراث الحضارى الكبير ازدهرت الحضارة البابلية التى يؤرخ لعصرها الأول فيما بين عامى ١٨٨٠ ـ ١٥٩٥ قبل الميلاد. ذلك العصر الذى شهد نهضة بابل الكبرى فى مجالات السياسة والإقتصاد والفكر والتشريع[٨٦]. وإلى هذا العصر بالتحديد نعود لنرى أهم معالم الفكر البابلى وخاصة تلك التى أثرت إلى حد كبير فى بلورة بعض معالم الفكر اليونانى القديم قبل وبعد ظهور الفلسفة عند اليونان.

(أ) أصل الكون وفلسفة نشأة الوجود والعالم:

إن النصوص السومرية القديمة التي تشير إلى أن السومريين القدامى قد بلوروا مواقفهم من مسألة أصل الوجود وخلق الأشياء على الوجه الآتي:

(١) في البدء كان "البحر الأول" الذي وجد منذ الأزل.

(٢) أن هذا البحر قد ولد "الجبل الكوني" المؤلف من السماء والأرض متحدتين.

(٣) بمقتضى تصورهم للآلهة على هيئة البشر ـ وهذا أمر كان شائعاً في الحضارات الشرقية القديمة ـ كان الإله "آن" (أي السماء) مذكراً ، والإله "كي" (أي الأرض) كانت الأنثى. ومن اتحادهما ولد الإله "أنليل" (أي الهواء).

(٤) فصل الإله انليل (أي الهواء) السماء عن الأرض. واذا كان أبوه الإله "آن" قد اختص بالسماء، فإنه (أي انليل) قد أخذ أمه الأرض، وهيأ اتحاده بأمه الأرض المسرح لتنظيم الكون أي خلق الإنسان والحيوان والنبات وتأسيس المدينة[٨٧].

أما عن أساليب الخلق التي اتبعتها تلك الآلهة الخالقة فقد وضع الفلاسفة السومريون مبدأ صار عقيدة سائدة في جميع الشرق الأدنى وهو مبدأ القوة الخالقة للكلمة الإلهية. فبموجب هذا المبدأ كان كل ما ينبغي للإله الخالق أن يفعله هو أن يصمم الخطط ويقول "الكلمة" وينطق بالإسم اسم الشئ المراد خلقه فيتم الخلق.[٨٨] والحقيقة أن هذا المبدأ ربما يكون مأخوذاً عن الأصول القديمة للمذهب المنفي في أصل الخلق وتفسير نشأة الوجود في مصر القديمة[٨٩]. وان كان المعروف أن هذا المذهب المنفي قد عبرت عنه لوحة شباكا التي يرجع تاريخها إلى نهاية القرن الثامن قبل الميلاد.[٩٠] ومن ثم تكون الأسطورة السومرية أقدم رغم أننا لا نعرف على وجه الدقة تاريخها، كما لا نعرف التاريخ الدقيق الذي ظهرت فيه أصول المذهب المنفي الذي عبرت عنه تلك اللوحة.

على كل حال فقد انتفع البابليون بالنصوص السومرية فى نشأة الوجود وقصة الخلق، وقدموا نظرية شبيهة بالنظرية السومرية حيث ردت النظرية البابلية أصل الأشياء إلى ماء أزلى (اختلط عذبه بمالحه، ومثل العذوبة فيه "آبو " وهو مذكر، ومثلت الملوحة منه "تيامة" وهى أنثى. وقالوا معبرين عن ذلك " حينما فى العلا لم يكن للسماء ذكر، وفى الدنا لم يكن للأرض اسم، ولكم يكن من شئ غير آبو والدهم وتيامة أمهم" وافترضت النظرية نشأة أجيال الأرباب فى جوف ماء البحر (تيامة) جيلا بعد جيل. وكان كل جيل منهم يفوق من سبقه حتى انعقدت ألوية الحكمة بينهم للإله "إيا" EA الذى كان محبوباً من البشر ومن رفاقه من الآلهة فى آن واحد. وكان ابنه مردوخ أومردوك Marduk الذى فاقت قدرته كل الحدود هو الذى عهد إليه بالرئاسة رئاسة مجمع الآلهة عند البابليين عندما كانت بابل هى مركز الدولة القومية التى سيطرت على معظم بلاد ما بين النهرين. وقد توسع البابليون فيما روته الأساطير السومرية القديمة عن خلق الإنسان وعلاقته بأربابه فى بداية الخلق والنشأة مما يضيق المجال بذكره هنا.(٩١)

إن المهم فى كل ذلك هو أن نلاحظ كيف قدم السومريون والبابليون رؤيتهم حول نشأة الوجود من الماء، ونلاحظ كذلك مدى تشابه هذه الرؤية مع الرؤية المصرية القديمة حول نفس الموضوع، حيث يقرر المفكر المصرى القديم أن الإله "آتوم" قد أوجد نفسه بنفسه من المياه وبدأ خلق الكون من المادة بأن استولد نفسه أول زوج من الآلهة وهما "شو" و " تفنوت" (أى الهواء والرطوبة) وعنهما ولد "جب" و "نوت" (أى السماء والأرض) وبقية الأرباب.(٩٢)

إن كل ذلك يؤكد بما لا يدع مجالا لشك أن المفكر الشرقى القديم سواء كان مصرياً أو بابليا هو أول من أعلن فى تأملاته أن أصل العالم هو الماء، وأنه عن الماء بمساعدة الإله الخالق (أيا كان اسمه) كان كل شئ حى وكانت كل الكائنات.

(ب) ملحمة جلجامش وفلسفة الحياة والموت:

تعتبر ملحمة جلجامش من عيون الأدب الشرقى القديم، وهى خير نص يصور لنا الفكر العراقى القديم سواء فى عصر الحضارة السومرية أو البابلية أو الأشورية فعلى الرغم من أن أقدم نسخة وصلتنا من هذه الملحمة تعود إلى العصر البابلى (فيما بين عامى ١٩٥٠ - ١٥٥٠ قبل الميلاد) ـ إلا أن بعض الآراء تقول باحتمال تدوينها فى العصر الأكادى وبالذات فيما بين عامى ٢٣٢٥ و ٢٢٦٩ قبل الميلاد أو بعد ذلك بقليل. [٩٣]

لقد عبرت هذه الملحمة عن رأى العراقى القديم فى العالم والحياة. فهو يؤمن بأن الإنسان إنما خلق من أجل غرض واحد فقط هو عبادة الآلهة وخدمتها. وحينما يتوفر له وقت التأمل يجد أن الحياة عبث وأن الموت قادم لا محالة، وهو لا يعرف المصير الذى ينتظره ومن ثم ينتابه الشك والالتباس حول حقيقة الحياة وحقيقة الموت.

إن الإنسان العراقى قد انتابه الخوف والقلق ازاء العالم الآخر وهذا عكس ما كان لدى الإنسان المصرى القديم الذى كان لرأيه الثابت حول الحياة والموت أثره فى ايمانه باستمرار الحياة للإنسان بعد الموت (أى ايمانه بالخلود). أما بالنسبة للإنسان العراقى القديم فإن الحياة قلق وعمل وهمّ وسيعقبها الموت الذى جعلته الآلهة حظا للإنسان وحده دون الآلهة.[٩٤]

وقد عبرت ملحمة جلجامش عن كل ذلك حيث صورت الصراع بين الإنسان والموت، وضرورة قبول الإنسان لهذه الحقيقة المرة الظالمة ـ حقيقة الموت. إنه الرحيل إلى عالم الظلام القاتم. لقد نظر الإنسان العراقى القديم حوله فى بيئته وحياته اليومية فلم يجد ما يجعله يثق بالآلهة كما كان يفعل المصرى القديم؛ فصيفه طويل شديد الحرارة وربيعه كثير العواصف والزوابع الرملية المؤذية المؤلمة، أما الشتاء فكثير المطر لدرجة تخرب الأرض والديار فكان الاستنتاج الذى استنتجه بأن الأرباب التى لم تسعده فى حياته لا يمكنها أن تلتفت إليه بعين العطف والعقل والرعاية بعد موته. لذلك

كانت فكرة الإنسان عن الموت وعن العالم الآخر فكرة سوداء قاتمة[٩٥]. وعلى ذلك كان صراعه مع الموت وخوفه منه يجعله يلتمس فى الحياة كل لذة ممكنة، وهذا يبدو فى استماع جلجامش فى الملحمة لنصيحة صاحبة الحانة التى قالت له:

جلجامش، إلى أين تندفع مسرعاً ؟

إن الحياة التى تبحث عنها لن تجدها.

لأن الآلهة التى خلقت البشر حكمت على الناس بالموت

واحتفظت لنفسها بالحياة أما أنت يا جلجامش. فاملأ بطنك

وكن سعيداً بالنهار والليل

وتمتع باللذة كل يوم

ارقص وابتهج ليل نهار

ارتد الملابس النظيفة

اغسل رأسك واستحم فى الماء

تأمل الصغير الذى يمسك يدك

واسعد زوجتك على صدرك.[٩٦]

فمن الواضح لقارئ هذا النص أنه يعبر عن فلسفة الرضا بالواقع وبالحياة التى ينبغى للإنسان أن يلتمس فيها كل المباهج الممكنة دون أن يفكر فيما عدا ذلك. إنها فلسفة تردد صداها لدى كل فلاسفة الشك الغربيين منذ بيرون (٣٦٠ ـ ٢٧٠ق.م) وحتى مونتانى (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢م).[٩٧]

إن الناظر المدقق فى ملحمة جلجامش يجد فيها ـ كما يؤكد جاردوى ـ الأصل الآسيوى للفكر اليونانى[٩٨]؛ فقد سبقت الالياذة بألف وخمسمائة عام تقريباً. كما أن هناك تشابها وتماثلاً بينها وبين الأوذيسة[٩٩] والمعروف أن

الإلياذة والأوذيسة قد أثرا أبلغ تأثير فى الحياة اليونانية وفى الإنسان اليونـانى وبالتالى فقد أسهمتا فى ظهور الفلسفة عند اليونان عبر التـأثر بهذه الملحمـة البابلية الشهيرة.

إن التراث الفلسفى لبـابل القديمـة لا يتوقـف عنـد هذيـن المثـالين وانمـا هناك من النصوص الأخرى التى تعبر عن الفكر البابلى وموقف الإنسان من الطبيعة والحياة والألوهية مثل (لدلول بيل نيميقى) أى سأمتدحن رب الحكمة، وارشادات شوروباك وحوار السيد والعبد، والكثير مـن القصـص والنصـائح، والمناظرات التى كتبت على لسان الحيوان[١٠٠].

الفصل الثالث

خصائص الفلسفة اليونانية
فى
عصرها الأول

تمهيد: عوامل ازدهار الفلسفة فى اليونان القديمة.

(١) اثارة معظم المشاكل الكبرى فى الفلسفة.

(٢) التحليل النقدى لكافة القضايا والمشكلات.

(٣) التجديد والتطور المستمرين.

(٤) الإهتمام بالدين والعلوم والفنون والآداب.

الفصل الثالث

خصائص الفلسفة اليونانية
فى عصرها الأول

تمهيد: عوامل ازدهار الفلسفة فى اليونان القديمة:

لقد اتضح أمامنا فيما سبق أنه لا يوجد ما يسمى "معجزة يونانية " فى نشأة الفكر الفلسفى. فقد عرفنا بعض المصادر الخارجية التى استمد منها اليونانيون أفكارهم وتعرفنا على المواطن الحقيقية لنشأة الفلسفة.

ومع ذلك فإن أحداً لا يستطيع أن ينكر أن لفلاسفة اليونان ابداعهم المستقل؛ فلا شك أن الفكر اليونانى يمثل نقلة نوعية فى تاريخ الفكر الإنسانى وكان لهذه النقلة النوعية أسبابها؛ فقد وفر جو الحرية الذى عاشه الفرد للتفرغ للفكر. كما وفر له القدر الأكبر من الحرية فى تناول تراثه الأسطورى والدينى المنقول فى معظمه عن الحضارات الشرقية القديمة بالنقد والتحليل دون خوف من أى سلطة.

وقد كان للبيئة الجغرافية لبلاد اليونان الأثر الكبير فى ذلك، فقد حفزت تلك البيئة الإنسان اليونانى إلى الإبحار الدائم والاشتغال بالتجارة، وقد جلب ذلك لبلاد اليونان الإزدهار والثراء، وأدى إلى قيام دويلات مستقلة كل دولة قوامها مدينة واحدة. وقد حرصت كل واحدة من تلك المدن على استقلالها وسيادتها.

وفى ظل هذا النظام ـ نظام دولة المدينة ــ تتفوق الكلمة على جميع الأدوات الأخرى للسلطة، وهذا ما حدث فعلا فى هذه الدول حيث أصبحت الكلمة هى وسيلة الوصول إلى المناصب القيادية وإلى السيطرة على الآخرين. ومنذ ذلك التاريخ أصبحتْ العلاقة وطيدة بين السياسة والخطابة،

ففن السياسة ـ على حد تعبير فرنان ـ هو فن معالجة اللغـة، والخطابـة تعـى نفسها وفعالية قواعدها عبر الوظيفة السياسية[١٠١].

وفى مثل تلك البيئة التى شكلت انساناً مغـامراً محبـاً للاستطلاع. ملمـا بقواعد الخطابة والجدل كان مـن الضـرورى أن يزدهـر الفكـر النظـرى وأن يسـعى الجميـع إلـى تقديم خـبراتهم الحياتية وتـأملاتهم الذاتيـة فـى الطبيعـة والإنسان فى كتابات فردية تنشر على الجميع خاصة بعـد أن نقـل اليونـانيون اختـراع الكتابـة عـبر الفينيقيين مـن مصـر القديمـة وطـوروه فكـان بإمكـانهم استخدامه على نطاق واسع فى تسجيل مبتكراتهم العلمية وأفكارهم الفلسفية .

وقد امتاز الفكر الفلسفى عند اليونان منذ ظهوره فى القرن السادس قبل الميلاد بخصائص عديدة أهمها ما يلى:

(١) اثارة معظم المشكلات الكبرى فى الفلسفة:

(أ) مشكلة تفسير الطبيعة:

لقد بدأ الفكر الفلسفى اليونـانى مهتما بـالبحث فـى الطبيعـة. وربمـا نقـل المفكرون اليونـانيون هذا الإهتمام بالتأمل فـى العـالم الطبيعـى والتسـاؤل عـن أصله ونشأته عن الحضارات الشرقية القديمة. لكنهم تميزوا عن الشرقيين فى طريقة طرحهم للتساؤل عن أصل هذا العالم وكيفية نشأته وخاصة منذ القـرن السـادس قبـل الميـلاد. فقـد كـان كـل الـتراث السـابق علـى هـذا القـرن يؤمـن أصحابه بتفسيرات غامضة وأسطورية حول أصل العالم. وقـد جـاء الفلاسـفة الطبيعيـون الأوائـل فـى القـرن السـادس قبـل الميـلاد طـاليس وانكسـيمندر وانكسيمانس ليطرحوا هذه التفسيرات الغامضة جانباً، وليحـاولوا البحـث عـن أصـل العالم بالنظر فى العالم الطبيعى نفسه. ولمـا وجـدوا أن العـالم الطبيعـى مكون من عناصر مادية أربعة هـى المـاء والهـواء والنـار والـتراب فقد دار بحثهم حول: أى هذه العناصر أهم بالنسبة لهذا العالم الطبيعى وكائناتـه ومـن يكون هو العنصر الأصيل؟!

وقد اختلفت اجاباتهم حول هذا التساؤل؛ فاختار طاليس الماء ليكون هو العنصر الأصيل وحاول تبرير اختياره بعدة براهين حسية وعقلية، واختار انكسميندر أن تكون العناصر الأربعة مجتمعة هى الأصل فى مركب واحد أطلق عليه الأبيرون، بينما عاد انكسيمانس إلى تحديد عنصر واحد كأصل للعالم واختار الهواء باعتباره العنصر الأكثر انتشاراً ونفاذاً فى الأشياء والأكثر لزوماً وأهمية بالنسبة لحياة الكائنات.

وهكذا تطور البحث فى مشكلة الطبيعة. ولم يتوقف عند هذه الآراء المادية الفجة. بل جاء الفيثاغوريون ليتحدثوا عن العدد كأصل لهذا العالم وجوهر له. ورفض الإيليون المشكلة برمتها وتحدثوا عن قضية الوجود بما هو كذلك. ثم عاد الطبيعيون المتأخرون إلى موقف الطبيعيين الأوائل مع بعض التطوير؛ فأدخل أنبادوقليس عناصر معنوية إلى تلك العناصر المادية الأربعة فقال بالمحبة والكراهية كعنصرين معنويين يفسران نشأة العالم وفنائه. كما تحدث انكساجوراس عن "العقل" (النوس) كمنظم للأشياء جميعاً بالإضافة إلى رده العالم بصورته المادية إلى عناصره الأربعة أيضاً. وقد ظل الإهتمام بمشكلة الطبيعة هو الغالب على فلاسفة اليونان إلى أن جاء السوفسطائيون وسقراط فحولا مجرى البحث الفلسفى اليونانى من النظر فى الطبيعة إلى النظر فى الإنسان والبحث فى قضاياه ومشكلاته. ولكن لا يعنى ذلك أن فلاسفة اليونان قد توقفوا عن البحث فى الطبيعة، فالبحث فيها يظل مستمراً وإن لحقه بعض التطور على يد كل من أفلاطون وأرسطو حيث أدخلا البعد الإلهى فى فهم العالم الطبيعى فتحدث أفلاطون عن "الصانع" وتحدث أرسطو عن "المحرك الأول" باعتباره علة للحركة فى العالم. وقد ربط الإثنان بين فهم العالم الطبيعى وتفسير ما يجرى فيه وبين الإعتقاد فى وجود إله هو المسئول عن نشأة هذا العالم وبث النظام والغائية فى جنباته.

(ب) مشكلات وقضايا الإنسان:

لقد كان الإهتمام بمشكلات وقضايا الإنسان هو المحور الثانى الذى تركز حوله الفكر اليونانى. وقد حدث التحول من الإهتمام بمشكلات الطبيعة

إلى الإهتمام بقضايا الإنسان منذ أعلن بروتاجوراس زعيم السوفسطائيين أن الإنسان هو معيار الأشياء جميعاً، فهو معيار الخير والشر. وقد شاركه سقراط هذا الإهتمام بالإنسان رغم اختلافه الشديد معه حينما رفع شعار "اعرف نفسك" واتهم الباحثين فى الطبيعة بالجنون وعدم الفهم.

وبالرغم من التعارض بين فكر السوفسطائيين وفكر سقراط إلا أن الغاية عندهما كانت واحدة وهى الإهتمام بالإنسان ومشكلاته المعرفية والأخلاقية والسياسة. وقد انقسم الفكر اليونانى منذ هذا التاريخ إلى ما قبل سقراط وما بعد سقراط فيما يرى المؤرخون نظراً لهذا التحول الذى طرأ عليه وهو الإهتمام ببحث طبيعة الإنسان ومشكلاته.

وقد سار الفكر اليونانى بعد سقراط على النهج السقراطى حيث اهتم كل من أفلاطون وأرسطو والمدارس السقراطية الصغرى بالنظر فى طبيعة الإنسان وبحث مشكلاته؛ وبينما بحثها أفلاطون من خلال افتراضه للأصل السماوى للنفس الإنسانية. ومن خلال نظريته الشهيرة عن "المثل" المفارقة ، فضل أرسطو أن يبحثها من منظور واقعى وبمنهج يمتزج فيه الواقع بالمثال. أما صغار السقراطيين من الكلبيين والقورينائيين والميجاريين فقد ركزوا تأملاتهم حول سبل تحقيق السعادة الإنسانية منطلقين من توحيد سقراط بين السعادة والفضيلة ولكنهم اختلفوا فيما بينهم حول تفسير معنى الفضيلة وماهية السعادة.

(جـ) مشكلة الألوهية :

اهتم المفكرون اليونان أيضاً بالبحث فى الألوهية، حيث ولد اهتمامهم بالبحث فى الطبيعة وقضايا الإنسان، ذلك الإهتمام بالتساؤل عن القوة المبدعة الخالقة للكون والإنسان. ويمكن القول إن البحث عن الألوهية بصورة مستقلة قد بدأ مع اكسينوفان الشاعر الفيلسوف الذى كان أول من حاول تخليص اللاهوت اليونانى من آثار التفكير الأسطورى الذى صبغه به هوميروس وهزيود فى أشعارهما التى صورت الآلهة كالبشر يتخاصمون

ويتصارعون ويتزاوجون وينجبون بل يقيمون علاقات مع البشر العاديين.[١٠٢]

وقد خلص اكسينوفان إلى الإعتقاد بإله واحد وصفه بأنه لا يشبه الإنسان لا فى صورته ولا فى فكرته وأنه يرى ككل ويفكر ككل ويسمع ككل؛ فوعى الإله ليس معتمداً لديه على أعضاء حسية أو على أى شئ يضاهيها.[١٠٣]

ورغم هذه العقيدة السامية حول الألوهية التى أعلنها اكسينوفان منذ أواخر القرن السادس قبل الميلاد، إلا أن عقائد المفكرين اليونانيين حول الألوهية لم تنضج وتتضح إلا على يد المفكرين الكبار وخاصة سقراط وأفلاطون وأرسطو؛ فقد ألمح سقراط إلى اعتقاده بالإله الواحد قبل وأثناء محاكمته كما يبدو ذلك من المحاورات السقراطية التى كتبها أفلاطون، أما أفلاطون فقد مال فى فلسفته إلى تأكيد واحدية الإله وأثبت وجوده ببراهين عقلية عديدة فأقر بوجود الإله بوصفه العلة المفارقة الفاعلة للعالم الطبيعى، فهو صانع العالم وعلة النظام والغائية فيه[١٠٤].

وقد واصل أرسطو تلميذ أفلاطون طريق أستاذه فى تأكيد وجود الإله وبرهن على ذلك ببراهين عديدة، فاعتبر الإله هو المحرك الأول الذى لا يتحرك، وهو العلة الفاعلة والغائية للعالم الطبيعى.

(٢) التحليل النقدى لكافة القضايا والمشكلات:

لقد تميزت الفلسفة اليونانية بمعالجة فلاسفتها للمحاور الثلاثة السابقة (الطبيعية ـ الإنسان ـ الألوهية) على أساس من التحليل والنقد العقليين، حيث لم يكن الفيلسوف اليونانى يخضع لأى سلطة حينما يفكر إلا لسلطة عقله الواعى. وقد استخدم الفيلسوف اليونانى كل الوسائل المعرفية التى يملكها من حواس وعقل وحدس ليبرهن على ما قدمه من حلول للمشكلات الفلسفية التى تعرض لها.

وفى اطار المعالجة التحليلية لعناصر تلك المشكلات وحلولها درج فلاسفة اليونان على نقد بعضهم البعض، فكان كل فيلسوف يحلل ما قاله السابق عليه وينتقد أوجه القصور فيما قال. ومن خلال هذا التحليل النقدى كان التجاوز الفكرى الذى يقوم به اللاحق على سابقه، وكان التطور الفلسفى الذى لم يشهد له التاريخ الفكرى الإنسانى مثيلاً فى أى عصر لاحق على العصر اليونانى.

فمنذ نشأت الفلسفة اليونانية على ساحل أيونيا لدى طاليس وأقرانه من فلاسفة ملطية نجد هذا الأسلوب التحليلى النقدى؛ فانكسيمندر معاصر طاليس وتلميذه ينتقده فى قوله بالماء كأصل للعالم الطبيعى، ويذهب إلى طرح تفسير جديد للعالم ويأتى معاصرهما وتلميذهما انكسيمانس لينقدهما معاً ويقدم تفسيراً ثالثاً .

وتتلاحق الآراء على نفس النمط؛ فكل فيلسوف ينتقد الآراء السابقة وفى ضوء هذه الانتقادات التى يوجهها إلى سابقيه يتبلور مذهبه الجديد مصحوباً بالأدلة الحسية أو العقلية أو الحسية والعقلية معاً.

لقد ساهم هذا الإتجاه النقدى لدى فلاسفة اليونان فى ظهور كل الاتجاهات الفلسفية الممكنة فيما لا يزيد عن قرنين من الزمان؛ فمنذ مطلع القرن السادس وحتى نهاية القرن الخامس قبل الميلاد ظهرالإتجاه الطبيعى المادى، وظهرالإتجاه المثالى فى تفسير الطبيعة. ناقش الفلاسفة مشكلة الوجود والألوهية والمعرفة كما ناقشوا مشكلات الإنسان الأخلاقية والسياسية. وفى مناقشاتهم لهذه المشكلات جميعاً تفرقوا إلى مذاهب عديدة ومدارس شتى. ولم يكن ذلك ممكناً لولا هذا المناخ الفكرى الذى تنسم فيه فلاسفة اليونان عبير الحرية ولولا ايمانهم بأن النقد، نقد كل واحد للأخر، ونقد كل مدرسة فكرية للمدارس الأخرى مسألة حيوية وضرورية للتقدم الفكرى ولا غنى عنها لمن أرادوا اكتشاف الحقيقة وسعوا إلى السيطرة على مقدرات الطبيعة انطلاقاً من استغلال كل قدرات الإنسان المعرفية.

(٣) التجديد والتطور المستمرين:

لقد ترتب على ما أشرنا إليه فى الخاصية السابقة، خاصية أخرى فى الفلسفة اليونانية هى دوام التطور والتجديد واستمرارهما بشكل ديناميكى لا يتوقف فى تطوره عند حد. فقد كان فلاسفة اليونان يؤمنون بالقدرة الإنسانية غير المحدودة ويرون أنه لا شئ يستعصى على الفهم. ومن ثم فقد طوروا من فكرهم بشكل تلقائى وبصورة مستمرة ويمكن للمؤرخ أن يلتمس ديناميكية الفكر اليونانى فى مظاهر عديدة منها:

(أ) الانتقال من الميثولوجيا إلى الفلسفة:

لقد بدأ الفكر اليونانى فكراً أسطورياً تأثر فيه اليونان بالأساطير الشرقية القديمة؛ اذ يلاحظ المؤرخ للفكر اليونانى أنه بدأ بداية أسطورية تمثلت بوضوح فى أشعار هوميروس وهزيود من ناحية، وفى العقائد الدينية من ناحية أخرى ففى أشعار هوميروس وهزيود نجد تلك الصورة الهزلية الأسطورية للآلهة اليونانية التى تقيم فوق قمة جبل الأولمب حياة هى أقرب إلى حياة البشر حيث يتزاوجون ويتخاصمون ويتحابون وينجبون بل ويقيمون علاقات مع البشر فيساعدونهم فى معاركهم ويستعينون بهم على قضاء بعض حوائجهم.

وكذلك نجد فى الأورفية ــ وهى ديانة أسسها أورفيوس واستمدت معظم أصولها العقائدية من الديانات الشرقية القديمة خاصة فى مصر والهند وفارس ــ الكثير من المظاهر الأسطورية؛ فقد كان الأورفيون يؤمنون بأن الإنسان مركب من عنصرين متعارضين، من العنصر الطيطانى وهو مبدأ الشر، ومن دم ديونيسيوس وهو مبدأ الخير. وأن الجسد بمثابة قبر للنفس وهو عدوها اللدود يجرى معها على خصام دائم، فواجب الإنسان أن يتطهر من الشر وهذا أمر عسير لا تكفى له حياة أرضية واحدة، بل لابد له من سلسلة ولادات تطيل مدة التطهير والتكفير عن الذنوب والآثام إلى آلاف السنين وقد رتبوا على هذه العقيدة طقوساً أسطورية كانوا يقيمونها ليلاً منها

التطهير بالاستحمام باللبن أو بالماء مضافاً إليه مادة بلون اللبن وتلاوة صلوات كالتى وردت فى كتاب "الموتى" المعروف عند المصريين القدماء[١٠٥].

لقد انتقل الفكر اليونانى من هذه المرحلة الأسطورية الخالصة إلى مرحلة وسط امتزجت فيها الأسطورة بالدليل العقلى وهذا ما نجده فى فلسفات الطبيعيين الأوائل والمتأخرين، وكذلك عند الفيثاغوريين والإيليين. ولم يتخلص الفكر اليونانى من الأسطورة والخرافة إلا منذ عصر السوفسطائيين الذين التزموا المنهج الحسى فى المعرفة ولم يؤمنوا إلا بما يقع فى خبرتهم الحسية. ثم تلى ذلك ظهور المذهب العقلى عند الفلاسفة الكبار سقراط وأفلاطون وأرسطو. وبالطبع فإن الأسطورة لعبت دوراً هاماً فى فلسفة أوسطهم أفلاطون لكن ليس على النحو الذى لعبته فيما قبل ظهور الفلسفة؛ فقد كانت الآراء فى تلك الأثناء تقدم بشكل أسطورى لا دليل عليه، بينما كان أفلاطون يستخدم الأسطورة فى فلسفته إما لتعميق فكرة ما واعطائها أبعاداً جديدة، وإما لتبرير فكرة ما واقناع الناس بها .. الخ [١٠٦] .

(ب) الانتقال من البحث المادى فى أصل العالم إلى البحث المثالى فيه:

لقد انتقل الفكر اليونانى من البحث المادى عن أصل العالم الطبيعى ممثلاً فى المدرسة الطبيعية الأولى (طاليس ـ وانكسيمندر ـ انكسيمانس) وهيراقليطس إلى البحث عن أصل له من منظور عقلى مثالى وتم ذلك فى البداية على يد فيثاغورس والفيثاغوريين وقد تطور هذا الأمر على يد سقراط حينما انتقد هو الآخر التفسيرات المادية للعالم الطبيعى ولفت انتباه أفلاطون إلى ضرورة البحث عن علة الهية للخلق والنظام وقد اتجه البحث الطبيعى الأفلاطونى إلى ذلك بالفعل وكشف أفلاطون عن دور "الصانع" الإلهى فى عملية الخلق. واستمر الحال على هذا المنوال على يد أرسطو حيث كانت الغائية هى العلة المسيطرة على بحثه فى الطبيعة. وقد رد أرسطو النظام والغائية فى العالم الطبيعى إلى المحرك الأول الذى لا يتحرك أى إلى الإله .

وينبغى أن نلاحظ هنا أن ذلك الإتجاه نحو التطوير والتجديد لا يتوقف عند حد الإنتقال من التفسير المادى إلى التفسير المثالى، بل حدثت تطورات وتجديدات داخل كل منها؛ فالتفسيرات التى قدمها الطبيعيون الأوائل لم يرضى عنها الذريون وقدموا تفسيراً ذرياً وليس عنصرياً للعالم الطبيعى. ونفس الشئ بالنسبة للتفسيرات المثالية؛ فما قدمه الفيثاغوريون رفضه الإيليون وفضلوا أن ينظروا إلى العالم نظرة واحدية تؤكد الثبات وتنفى الحركة.

(جـ) التأرجح بين الذاتية والممارسات السرية وبين الاندماج والتفاعل مع المجتمع:

لقد تأرجح المفكرون اليونان بين الدخول فى جماعات سرية يتداولون فيما بينهم تعاليم ذات طابع دينى أسطورى ولا يسمح فيه للأفراد بافشاء الأسرار وهذا ما نجده لدى الطوائف الدينية الخالصة كالأورفية، ولدى المدارس الفلسفية ذات الطابع الدينى مثل الفيثاغورية والإيلية.

لقد تأرجحوا بين ذلك وبين الإندماج بشكل كلى فى المجتمع الذى يعيشون فيه، والإسهام بشكل فعال فى الحياة العامة مثلما نجد لدى فلاسفة الحركة السوفسطائية الذين نشروا فكرهم وجعلوه كالماء والهواء فى المجتمع اليونانى وان تم ذلك لقاء أجر يدفعه المتعلم.

استمر المفكر اليونانى متأرجحا بين هذين الأمرين، ومترددا بين رغبتين متناقضتين، فتارة نجده يؤكد أنه الوحيد المؤهل لقيادة الدولة ويسعى باسم هذه "المعرفة" التى تلقاها والتى ترفعه فوق مستوى البشر إلى اصلاح الحياة الاجتماعية والسياسية بكاملها وتنظيم المدينة الدولة بسيادة كاملة واضعاً نفسه بكبرياء مكان الملك ـ الإله. وتارة أخرى نجد هذا المفكر ينسحب من المجتمع والعالم الخارجى لينطوى على نفسه فى حكمة خاصة تماماً ساعياً مع بعض التلاميذ المتحلقين حوله إلى اقامة مدينة أخرى على

هامش المدينة الكبرى، وباحثاً فى تنكره للحياة العامة عن خلاصه فى المعرفة والتأمل(١٠٧).

وفى نهاية الحديث عن مسألة التطور والتجديد فى الفكر اليونانى . يجدر الإشارة إلى أن هذا التطوير لم يلحق الفكر وحده، بل كان سمة مميزة للمجتمع اليونانى بكل مظاهر الحياة فيه؛ فقد واكب هذا التجديد الفكرى تطوراً اجتماعيا وسياسياً شاملاً فى بلاد اليونان؛ فقد انتقلت أنظمة الحكم فيها من النظام الملكى إلى النظام الأرستقراطى ثم إلى طغيان وديمقراطية يتناوبان الحكم. ولم يكن الملوك مطلقى السلطة كما كانوا فى الحضارات الشرقية فى مصر وبابل، بل كان بجانبهم مجلس للشورى من الشيوخ. ولم يكن هؤلاء الملوك يستطيعون التعدى على حرمة التقاليد دون أن ينالهم العقاب. وليس معنى الطغيان فى ذلك العصر بالضرورة أننا أمام حكومة فاسدة، إنما كان معناه حكم رجل واحد لم ينل حقه فى السلطة بالوراثة وإنما أخذه بالقوة. وقد تولى الطغاة الأولون السلطة بسبب كونهم أغنى الأفراد فى بلادهم وغالباً ما كان ثراؤهم مستمداً من أملاكهم وخاصة مناجم الذهب والفضة وقد ازداد هذا المصدر درا للربح حينما عُرف النظام النقدى الذى جاء إلى بلاد اليونان من مملكة ليديا التى كانت مجاورة لأيوينا.

أما الديمقراطية فكان معناها حكومة أهل المدينة جميعاً أى حكومة كل المواطنين ما عدا العبيد والنساء.

(٤) الإهتمام بالدين والعلوم والفنون والآداب:

لم يكن الفكر اليونانى فى بدايته مقصوراً على ما نسميه اليوم فلسفة. فلفظة فلسفة فى أصلها اليونانى تعنى محبة الحكمة أى حكمة. ومن ثم كان لفلاسفة اليونان اهتمامهم بالنواحي الدينية والعلمية وبالفنون والآداب المختلفة. فقد كان طاليس فيلسوفاً وعالماً بالفلك وبالمغناطيسية، وكان انكسيمندر فيلسوفاً وعالماً مخترعاً اخترع الساعة والزاوية وكذلك كان فيثاغورس فيلسوفاً وعالماً فى الرياضيات والموسيقى وكان من بين تلاميذه

الأطباء وعلماء الطبيعة والفلكيين. وكذلك كان أرسطو فيلسوفاً وعالماً له مؤلفات عديدة فى علوم النفس والطبيعة والأحياء والفلك وغيرها من العلوم.

كما ظهر بين فلاسفة اليونان من يمتلكون المواهب اللغوية والأدبية إلى جانب مواهبهم الفكرية مثل السوفسطائيين الذين كانوا فى عصرهم علماء البلاغة والنحو والبارعين فى فنون الخطابة والجدل وكذلك كان معاصرهم سقراط.

أما أفلاطون فكان فيلسوفاً أديباً وضع أول نظرية فى النقد الأدبى والفنى وقد وضع أرسطو بعد ذلك نظرية مماثلة لا تزال إلى اليوم إحدى النظريات الكبرى فى تفسير الإبداع والنقد الفنى.

(٥) الإعتقاد بأن لا شئ يأتى من لاشئ:

لقد كان من خصائص الفكر الفلسفى اليونانى عموماً الإعتقاد بهذه المقولة التى تعنى أنه لاشئ يأتى من العدم. وهذا اعتقاد نجده لدى كل فلاسفة اليونان دون استثناء ؛ فمنذ الطبيعيين الأوائل الذين ركزوا بحثهم عن أصل العالم من داخل العالم الطبيعى نفسه والجميع يرددون أن لاشئ يأتى من العدم. وكان الذريون لوقيبوس وديمقريطس وتلاميذهما قد لعبوا دورامهما فى ترسيخ هذا الإعتقاد.

وقد رأى بعض المفسرين استثناء أفلاطون من هذا الإعتقاد على أساس أنه من القائلين بأن العالم حادث. والحقيقة أنه حينما قال ذلك فى محاورة "طيماوس" لم يقصد القول بأن العالم قد جاء من عدم. وإنما قصد أنه قد أحدثه محدث هو "الصانع". وهو لم يصنعه من عدم وإنما من مادة قديمة ومثال قديم، فالمادة قديمة إذن. وكل ما فعله الصانع إنما هو مزج المثال بالمادة(١٠٨)!!

أما أرسطو فقد كان هو الآخر يعتقد فى وجود المادة القديمة (الهيولى الأولى) التى بدأت تتمايز عناصرها حينما اكتسبت صوراً محددة، فتحولت من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل أى من مادة خالصة إلى مادة وصورة وهذه بالطبع هى تلك العناصر الأربعة المعروفة، الماء والهواء والنار والتراب.

هوامش ومراجع الباب الأول

هوامش الباب الأول

(١) أفلاطون: كراتيلوس (٤١٢ب)، الترجمة العربية د. عزمي طه السيد ، منشورات وزارة الثقافة الأردنية ، عمان ١٩٩٥، ص ١٤٩ ـ وانظر مقدمة المترجم ص ٨١.

(٢) نفسه، (٤٠٩ د ـ هـ) ، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٣) مارتن برنال: أثينا أفريقية سوداء ـ الجذور الإفريقية والمشرقية للإغريق، مقال نقله إلى العربية الأستاذ شوقي جلال ، ضمن كتابه "الحضارة المصرية ـ صراع الأسطورة والتاريخ"، دار المعارف، القاهرة سلسلة اقرأ ـ ٦١٤ ، ١٩٩٦ م ص ٦٠

(١) مكرر ـ انظر على سبيل المثال:

Zeller (E.): Outlines of the History of Greek Philosophy: Eng. trans, by L.A. Palmer, thirteenth Edition, Dover Publications. inc, New York 1980, p.8.

Burnet (J.): Greek Philosophy, Macmillan, New York, 1968, p. 9-10.

Copleston (F.): AHistory of Philosophy, Vol. I Part I, Image Books, New York, 1962, p. 24-25.

أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة د. عزت قرني، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٦، ص ٣.

ريكس وونر: فلاسفة الإغريق ، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥ م، ص٩.

(٢) مكرر ـ انظر على سبيل المثال:

د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٥٤م، ص ٥.

د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول ، دارالمعرفة الجامعية بالاسكندرية. الطبعة الخامسة ، ١٩٨٧ ، ص ٢٠-٢١.

د. عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى. وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٩م، ص١١.

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٥٣م، ص ١٩ - ٢٠.

(٣) مكرر ـ شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات دارالأنوار، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٦٨م، ص ١٩.

(٤) نفسه.

وانظر أيضاً: د. مصطفى النشار: المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال، مجلة كلية الآداب العددان ٤٦،٤٧ لسنة ١٩٨٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٨م ، ص ١٠.

(٥) جون ويلسون، الحضارة المصرية، ترجمة د. أحمد فخرى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، بدون تاريخ، ص ١١٨.

(٦) توملين (أ. و. ف.): فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢٧،٣٠.

(٧) هنرى توماس: أعلام الفلاسفة ـ كيف نفهمهم، ترجمة متری أمين، مراجعة وتقديم زكى نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٣،٤. وانظر أيضاً: روجيه جارودى : حوار الحضارات، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات بيروت ـ باريس، الطبعة الثالثة ١٩٨٦م. ص ٢٢.

(٨) ارمان : ديانة مصر القديمة، ترجمة عبد المنعم أبو بكر، نشرة مصطفى الحلبى، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٧٨.

(٩) انظر : د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الاسلامية والغربية، مكتبة مدبولى. الطبعة الثانية القاهرة ١٩٨٨م ،ص ١٧- ٢٢.

(١٠) برستيد: فجر الضمير ، ترجمة د. سليم حسن، سلسلة الألف كتاب (١٠٨)، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٤٣.

(١١) انظر : هنرى توماس نفس المرجع السابق ، ص ٨.

وأيضاً : د. مصطفى النشار نفس المرجع السابق، ص ٢٠.

(١٢) د. مصطفى النشار: بتاح حوتب رائد الفكر الأخلاقى فى مصر القديمة، مجلة كلية الآداب بجامعة الإمارات العربية المتحدة، العين ١٩٩١م ، العدد السابع، ص ٤٦.

ويمكن الرجوع إلى نفس البحث منشوراً فى كتابنا: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة. ١٩٩٢م، ص ص ١٩ - ٣٩.

(١٣) د. مصطفى النشار: اخناتون ـ الملك الفيلسوف، بحث نشر بكتاب: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الكتاب الجامعى بالعين، الطبعة الثانية ١٩٩٠م ، ص ٣٠-٣٣.

(١٤) نفسه، ص ٣٣ - ٣٤.

(١٥) انظر بالتفصيل: نفس المرجع السابق، ص ص ٢٤ ـ ٤٣ .

(١٦) جان بيار فرنان: أصول الفكر اليونانى. الترجمة العربية، لسليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٧م ، ص ١٥ ـ ١٦.

(١٧) روصن Ruxin: وحدة الإنسان فى فلسفة الصين القديمة، بحث نشر بمجلة "ديوجين" ، العدد ٨٤ ، مركز مطبوعات اليونسكو بالقاهرة، ابريل ١٩٨٩م ، ص٢،٣ .

(١٨) انظر : تفاصيل حياة كونفشيوس فى:

Ch'u Chai & Winberg chai: Confucianism, Barran's Educational series, Inc. Woodbury, New York 1973, pp 28-32.

وكذلك فى : د. حسن شحاته سعفان: كونفشيوس. مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، صص ٣-١٣.

وأيضاً مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، الفصل الثانى، كونفشيوس وأخلاق الوسط.

(١٩) روصن : نفس المرجع السابق، ص ٣.

(٢٠) نفسه: ص ٥ .

(٢١) نقلاً عن: هـ كريل : الفكر الصينى من كنفوشيوس إلى ماوتسى تونج، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧١م، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٢٢) روصن : نفس المرجع السابق، ص ٦.

(٢٣) د. مصطفى النشار : فلاسفة أيقظوا العالم، ط٢،ص ٤٩.

وانظر كذلك: نفس المرجع السابق، ص ٦،٧.

(٢٤) Confucius : Analects, 7-2

نقلاً عن روصن : نفس المرجع السابق، ص ٨.

(٢٥) Ibid : 6-28

(٢٦) Ibid : 15-8

نقلاً عن :نفس المرجع:ص ٩. وعن Ch'u Chai & W. Chai: Op.cit., P.40

(٢٧) د. مصطفى النشار: نفس المرجع السابق، ص ٥٣.

(٢٨) هـ . ج كريل: نفس المرجع السابق ، ص ٦٤.

(٢٩) نفسه، ص ٦٤.

(٣٠) انظر: حسن شحاته سعفان: كونفشوس، ٩.

(٣١) وقد حظى هذا الكتاب بترجمتين عربيتين احداهما للدكتور عبد الغفار مكاوى نشرت بسلسلة الألف كتاب (٦٤٣)، مؤسسة سجل العرب بالقاهرة ١٩٦٧م. والأخرى لهادى العلوى: ونشرت ببيروت عن دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٥م.

والطريف أن ناشر الترجمة الثانية يدعى أن النص مجهول فى العربية ويقدم لأول مرة رغم أنه قد ترجم قبل ذلك بحوالى ثلاثين عاماً كاملة!! والفرق كبير بين دقة ونصاعة الترجمة الأولى وبين غموض الترجمة الثانية ولغتها المستغلقة على الفهم!!

(٣٢) كريل : نفس المرجع السابق ، ص ١٤٤ – ١٤٥.

(٣٣) نفسه، ص ١٤٥.

(٣٤) لاؤتسى: الطريق والفضيلة، الترجمة العربية لعبد الغفار مكاوى، مؤسسة سجل العرب بالقاهرة ، ١٩٩٧م، (٢٥)، ص ٧٥.

(٣٥) نفسه ، (٤٢)، الترجمة العربية السابقة، ص ١١٥.

(٣٦) روصن: نفس المرجع السابق،ص ١٣.

(٣٧) لاؤتسى : الطريق والفضيلة، الترجمة العربية السابقة (٢٥) ، ص ٧٦.

ويجدر الإشارة إلى أننا فضلنا استخدام كلمة "طاو" الأصلية بدلاً من كلمة "الطريق" التى يفضلها المترجم. وذلك لأنها فى اعتقادنا ذات دلالة أعمق وأوسع من أن تترجم إلى كلمة "الطريق" .

(٣٨) The Sayings of Lao - Tzu, Translated From the Chinese By Lionel Giles, M.A., London, John Murray, Albemarle street, W., 1937, pp. 52-53.

وراجع: الترجمة العربية السابقة (٨١)، ص ٢٠١.

(٣٩) لاؤتسى: نفس المصدر السابق (٢٠)

نقلاً عن: كريل نفس المرجع السابق، ص ١٥٩.

(٤٠) نفس المصدر السابق (١٩).

نقلاً عن كريل نفس المرجع السابق، ص ١٥٩.

(٤١) هادى العلوى، الدراسة التى صدر بها ترجمة "كتاب التاو" ، نشرة دار الكنوز العربية بيروت، ١٩٩٥م ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٤٢) انظر: روصن : نفس المرجع السابق، ص ١٣،

(٤٣) لاوتسى: الطريق والفضيلة، (٥٧) الترجمة العربية، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٤٤) انظر: نفس المصدر السابق ، ص ١٤٨.

وكذلك راجع: (٦٠) . الترجمة العربية ص ١٥٣.

(٤٥) انظر : لاوتسى: نفس المصدر (٨٠)، الترجمة العربية، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٤٦) انظر : عرض هذه الخصائص بالتفصيل فى : سرفيالى راداكرشنا وشارلزمور: الفكر الفلسفى الهندى: ترجمة ندرة اليازجى، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت ١٩٦٧م ، ص ص ١٢ ـ ٢٠.

(٤٧) انظر : نفس المرجع السابق، ص ٦٧

وأيضاً :

K. Damodaran : Indian Thought - Acritical survey, Asia publishing House, London 1967, p.84.

وكذلك:

Radhakrishnan (Ed.): History of Philosophy - Eastern and Western, Vol I., George Allen & Un win LTD, London 1976, p. 277.

(٤٨) انظر المقدمة الضافية التى كتبها ماكس موللر لترجمته للأوبانيشاد فى:

The Upanisads:Translated in Two Parts by F. Max Muller, Dover Publications , Inc. New York, 1962.

(٤٩) رادا كرشنا وشارلزمور : الفكر الفلسفى الهندى، ص ٧١ - ٧٢.

وأيضاً K. Damodaran: Op. Cit. , P.44-45

(٥٠) نقلاً عن : رادا كرشنا: بنفس المرجع السابق ، ص ٧٣.

(٥١) انظر : أوبانيشاد كانا(٦) : الترجمة العربية بنفس المرجع السابق، ص ٩٣.

(٥٢) انظر : أوبانيشاد كانا ـ قصة ناسيكتاس (الموت) ٢، ٤، ص٨٣ من نفس المرجع السابق.

(٥٣) رادا كرشنا وشارلزمور: نفس المرجع السابق، ص ٧٤.

(٥٤) انظر : أوبانيشاد كانا: الترجمة العربية بنفس المرجع السابق، ص ٩١.

(٥٥) انظر : أوبانيشاد مونداكا: الترجمة العربية بنفس المرجع السابق، ص ٩٨.

(٥٦) انظر : كارل ياسبرز: فلاسفة إنسانيون، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس . الطبعة الثالثة ١٩٨٨م ، ص ٥٨.

وأيضاً K. Damodaran: Op. Cit. , P. 108.

(٥٧) روت مصادر عديدة حياة بوذا بالتفصيل: انظر منها على سبيل المثال:

Charless Prebish: Life of The Buddha, in " Buddhism - Amodern perspective, Charles S. Perbish (ed.), Bennsylvania state University, U.S.A., 1975, PP. 10-14.

وأيضاً: Buddhist Scriptures, Selected and Translated by Edward Conze, Penguin Books, London 1976, PP. 34-66.

وكذلك: على زيعور: الفلسفات الهندية، دار الأندلس بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٣ ، ص ص ١٨٢ ـ ٢٢٨.

(٥٨) كارل ياسبرز: نفس المرجع السابق ، ص ٧٦.

(٥٩) نقلا عن: على زيعور: نفس المرجع السابق، ص ٢٠٦.

(٦٠) نقلا عن : نفس المرجع السابق، ص ٢٠٧.

(٦١) نفسه.

(٦٢) نقلا عن: ياسبرز: نفس المرجع السابق، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(٦٣) نقلاً عن : على زيعور نفس المرجع، ص ٢٣٦.

(٦٤) نقلاً عن رادا كرشنا وشارلز مور: نفس المرجع السابق ، ص ٤٠٤.

(٦٥) انظر: على زيعور: نفس المرجع، ص ٢٤١ – ٢٤٢

(٦٦) إن هذه التقسيمات قد انتشرت مع انتشار البوذية حيث قدمت أجوبة عديدة للتساؤلات التى طرحت عن بعض المفاهيم البوذية؛ فقد اعتنقت "هينا يانا" عقيدة زوال الجواهر أو الأفراد ويتحدد هدف الوجود لديها بالنرفانا التى لا تحدد محتوياتها، وتستند عقيدة الهينايانا على مثال القديس "أرهات" الذى يحرر نفسه من عبودية كارما بمثله هو. ولا يعتبر بوذا فى هذه العقيدة مخلصاً بقدر ما يعتبر مثالاً صالحاً وقد أدخلت الآلهة إلى البوذية بأشكالها الدينية لتكون مواضيع للتأمل .

"أما المهايانا" فهى فلسفة ايجابية تؤمن فى حقيقة المطلق جوهر الوجود، وهذا الإعتقاد هو القانون المتجسد. أما عالم التجربة فهو عالم ظاهرى وهو تعبير عن الحقيقة المطلقة. أما بوذا فهو تشخيص للقانون.

[انظر : رادا كرشنا وشارلزمور: نفس المرجع السابق ، ص ٣٥٤ – ٣٥٥

وأيضاً : [Buddhist Scriptures, PP. 211 - 214.

(٦٧) انظر : جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة (١٧٣)، الكويت ١٩٩٣ م ، ص ١١٥.

(٦٨) انظر : د. محمد غلاب : الفلسفة الشرقية، مطبعة الأخضر، القاهرة ١٩٣٨م ، ص١٨٠.

(٦٩) نفسه، ص ص ١٨٢ ـ ١٨٤.

وانظر أيضاً : سليمان مظهر: قصة الديانات، دار الوطن العربى للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ، ٢٧٨- ٢٧٩.

(٧٠) انظر : أحمد الشنتناوى: الحكماء الثلاثة، دار المعارف بالقاهرة ، ط٢ ١٩٦٧م، ص١٠.

(٧١) توملين: فلاسفة الشرق، الترجمة العربية ، ص ١٤٥.

(٧٢) د. محمد غلاب : نفس المرجع السابق ، ص ١٨٥.

(٧٣) انظر : أحمد الشنتناوى: نفس المرجع ص ١١.

وتوملين: نفس المرجع، ص ١٤٦.

(٧٤) انظر تفاصيل قصته فى : سليمان مظهر: المرجع السابق، ص ص ٢٨٠ ـــ ٣١١.
وأيضاً : أحمد الشنتناوى : نفس المرجع السابق ، ص ١١ ـ ٤٠.

(٧٥) جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. امام عبد الفتاح، هامش للمترجم ص ١١٧.

(٧٦) نفس المرجع السابق،ص ١١٧.

وانظر أيضاً : محمد غلاب ، نفس المرجع السابق ، ص ١٨٧.

وكذلك حامد عبد القادر، زرادشت الحكيم، مكتبة نهضة مصر، القاهرة ١٩٥٦، ص ٦٣

(٧٧) محمد غلاب، نفس المرجع، ص ١٨٩.

(٧٨) أحمد الشنتناوى، نفس المرجع السابق، ص ٤٤ - ٤٥.

وأيضاً : سليمان مظهر ، نفس المصدر السابق، ص ٣٠٩ - ٣١٠.

(٧٩) جفرى بارندر : نفس المرجع السابق، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

وكذلك : أحمد الشنتناوى، نفس المرجع، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٨٠) انظر : أحمد الشنتناوى، نفس المرجع، ص ٥٠ - ٥١.

وكذلك محمد غلاب ، ص ١٩٥ – ١٩٦.

(٨١) نقلاً عن : جفرى بارندر: نفس المرجع، ص ١٢١.

(٨٢) انظر: جورج سارتون: تاريخ العلم، الترجمة العربية للفيف من العلماء ، الجزء الثالث، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٠ ، ص ٢١.

(٨٣) هنرى كوربان: السهروردى المقتول، مقال نشر بكتاب د. عبد الرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام ، دار النهضة العربية بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٤م، ص ١٠١ – ١٠٢.

(٨٤) صمويل كريمر: من ألواح سومر ، ترجمة طه باقر ــ تقديم ومراجعة د. أحمد فخرى، نشر مكتبة المثنى ببغداد ومؤسسة الخانجى بالقاهرة ، بدون تاريخ، ص ١٥١.

(٨٥) د. عبد الغفار مكاوى : جذور الاستبداد ــ قراءة فى أدب قديم ، سلسلة عالم المعرفة (١٩٢)، الكويت، ١٩٩٤م، ص ١٣٤.

(٨٦) انظر عبد العزيز صالح: الشرق الأدنى القديم ــ الجزء الأول (مصر والعراق)، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٨٢م، ص ٤٦٠ وما بعدها.

(٨٧) صمويل كريمر: نفس المرجع السابق، ص ١٦٢.

وراجع عرضه لتلك النصوص التى أخذ عنها ذلك وخاصة قصيدة "جلجامش وانكيدو " والعالم الآخر" ، وأسطورة " الماشية والغلة " وقصيدة " خلق الفأس" فى نفس المرجع ، ص ص ١٦٠ ــ ١٦٢.

(٨٨) نفسه، ص ١٥٦.

(٨٩) انظر : نص المذهب المنفى فى أصل الخلق فى : نفس المرجع السابق، ص ٨٨ ــ ٨٩.

(٩٠) نفسه، ص ٨٨.

(٩١) انظر فى ذلك: د. عبد العزيز صالح، نفس المرجع السابق، ص ٤٧٣ وما بعدها.
وانظر كذلك: جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص ص ١١ – ٢٤.
وأيضاً : ثورلد جاكوبسون: أرض الرافدين، بكتاب "ما قبل الفلسفة "، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، نشر دار مكتبة الحياة ببغداد، ١٩٦٠م ، ص ١٥٨ وما بعدها.

(٩٢) انظر : فرانكفورت (هـ . و . هـ . أ) : ما قبل الفلسفة، ص ٢١.

وراجع تفاصيل ذلك فى د. عبد العزيز صالح : فلسفات نشأة الوجود فى مصر القديمة، مقال بمجلة " المجلة" ، القاهرة ، فبراير ١٩٥٩م.

(٩٣) د. سامى سعيد الأحمد، مقدمة ترجمتة الكاملة لنص ملحمة جلجامش ، نشر دار الجيل بيروت ودار التربية ببغداد، ١٩٨٤ م، ص ١٤.

(٩٤) انظر : صمويل كريمر: نفس المرجع السابق، ص ١٩١.

وكذلك : د. عبد الغفار مكاوى ، نفس المرجع السابق، ص ١٤٧.

وأيضاً : د. عبد الرضا الطعان: الفكر السياسى فى العراق القديم، الجزء الثانى، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد الطبعة الثانية ١٩٨٦م ص ٢٠ – ٢١.

(٩٥) د. سامى سعيد الأحمد، نفس المرجع السابق ، ص ١٤ – ١٥.

(٩٦) نقلاً عن : د. عبد الغفار مكاوى، نفس المرجع السابق، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

وقارن النص الأصلى المنشور فى الترجمة العربية الكاملة للدكتور سامى سعيد الأحمد بنفس المرجع السابق الإشارة اليه، العمود الأول اللوح العاشر، ص ٤٢٦ وما بعدها.

(٩٧) د. عبد الغفار مكاوى، نفس المرجع، ص ١٤٩.

(٩٨) روجيه جارودى: حوار الحضارات ، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٦م ، ص ١٨ – ١٩.

(٩٩) انظر بيان لتفاصيل هذا التماثل فى : د. سامى سعيد الأحمد، نفس المرجع السابق، ص ٢٤ – ٢٥.

(١٠٠) أنظر ترجمة وتحليل هذه النصوص وغيرها فى : صموئيل كريمر : نفس المرجع السابق. وأيضاً فى: عبد الغفار مكاوى: نفس المرجع السابق .

(١٠١) انظر فرنان، نفس المرجع السابق ، ص ٤١ – ٤٢.

(١٠٢) انظر: د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون ، ص ٢٨ – ٢٩.

(١٠٣) انظر: نفس المرجع السابق ، ص ٧٣ .

(١٠٤) انظر: نفسه، الفصل الأول والثانى من الباب الثالث، ص ص ٢١٨ – ٢٤٤.

(١٠٥) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة. الطبعة الثالثة ١٩٥٣ م ، ص ٧.

(١٠٦) انظر : د. مصطفى النشار : دور الأسطورة فى التأويل الفلسفى عند أفلاطون، نشر بالطبعة الثانية من كتاب " نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية".

(١٠٧) فرنان: أصول الفكر اليونانى، ص ٥٠ ـ ٥١.

(١٠٨) انظر: د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون، الفصل الأول من الباب الثالث، ص ١٩٥ وما بعدها.

الباب الثانى

الفلسفـــة اليونـانيـــة

من فلاسفـــة ملطيـــة

حتى المدرســة الإيلية

الفصل الأول : الطبيعيون الأوائل فى القرن السادس قبل الميلاد

أولاً : فلاسفة ملطية

ثانيا: هيراقليطس

الفصل الثانى: المدرسة الفيثاغورية

الفصل الثالث : اكسينوفان

الفصل الرابع : المدرسة الإيلية

الفصل الأول

الطبيعيون الأوائل فى القرن السادس قبل الميلاد

أولاً: فلاسفة ملطية

(١) طاليس

(٢) انكسيمندر

(٣) انكسيمانس

ثانياً: هيراقليطس

الفصل الأول

الطبيعيون الأوائل

فى القرن السادس قبل الميلاد

أولاً: فلاسفة ملطية

*** تمهيد: ملطية وظهور الفلسفة عند اليونان:**

لقد ظهرت الفلسفة أول ما ظهرت عند اليونان على الشريط الجبلى الساحلى الذى كان معروفاً فى الزمن القديم باسم ساحل أيونيا حيث تمتع سكانه ـ على حد تعبير هيرودوت ـ بأجمل مناخ فى العالم كله[1].

وكانت أغلب المدن على هذا الساحل تقع عند مصاب الأنهار أو منتهى الطرق. وكانت هذه الأنهار وتلك الطرق تنقل البضائع من الأقاليم المختلفة إلى شاطئ البحر المتوسط ومنه تنقل على ظهور السفن إلى كافة أنحاء العالم القديم.

وكانت ملطية واحدة من أهم وأشهر المدن الأيونية الاثنتى عشرة كما كانت أغنى مدن العالم اليونانى فى القرن السادس قبل الميلاد. ويعود تاريخ هذه المدينة إلى حوإلى القرن العاشر قبل الميلاد حيث أقيمت فى مكان كان يسكنه الكاريون من العهد المينوى. ولما أقبل الأيونيون من اتكا حوإلى ١٠٠٠ ق. م وجدوا فيها الثقافة الإيجية[2]، وقد اضمحلت فاستفادوا منها واتخذوها مقدمة لحضاراتهم. والغريب أنهم لم يأتوا بنسائهم معهم إلى ملطية واكتفوا بأن قتلوا الذكور من أهلها وتزوجوا الأرامل وبدأ امتزاج الثقافتين بامتزاج دماء أهل المنطقة بدماء الوافدين عليها.

وقد تطور نظام الحكم فى ملطية مثلما تطور فى معظم المدن الأيونية؛ حيث خضعت فى أول الأمر لحكم الملوك الذين قادوا جيوشها فى الحرب ثم

انتقلت بعد ذلك إلى حكم الأشراف والنبلاء من ملاك الأرض ثم لحكم الطغاة المستبدين ممن يمثلون الطبقة الوسطى.

وقد وصل التقدم فى الصناعة والتجارة إلى ذروته فى عهد الطاغية تراسيبولوس Thrasybulus مع مطلع القرن السادس قبل الميلاد وأثمر هذا الرخاء المطرد فى الآداب والفنون والعلوم المختلفة كما أثمر الفلسفة. ولم يكن ظهور هذه الأنشطة الحضارية الراقية ممكناً لولا توفر هذه البيئة المنعشة الباعثة على النشاط الذهنى حيث إنه عندما تتلاقى الطرق تتلاقى أيضاً الآراء والعقائد والعادات المتباينة وينشأ من الاختلافات بينها التنازعات فالمفاضلة، فالتفكير العقلى الذى تمحى معه الخرافات ويبدأ التفكير المنطقى السليم.

إن ذلك هو ما حدث فعلاً فى ملطية وهو نفس ما حدث فى أثينا بعد ذلك، حيث تلاقى رجال جاءوا من مائة دولة متفرقة ذوو نشاط عقلى بعثه فيهم التنافس التجارى والسفر الدائم. لقد تحرر هؤلاء الرجال من أسر التقاليد لطول غيابهم عن أوطانهم وهياكل ومعابد آلهتهم . لقد كان أهالى ملطية يكثرون من السفر إلى المدن والبلاد البعيدة ومن ثم تفتحت عيونهم على حضارات كثيرة كحضارة ليديا وبابل ومصر وفينيقيا. وبهذه الطريقة دخل علم الهندسة المصرى وعلم الفلك البابلى العقلى اليونانى كما دخلت كذلك أفكار هؤلاء وأولئك دينية كانت أو أخلاقية إلى العقلى اليونانى، ونمت الأفكار والعلوم كما نمت التجارة داخلية وخارجية سواء بسواء كل ذلك حدث فى نفس الوقت.

ولا شك أن الثراء الذى تمتع به الناس فى ذلك الوقت قد أوجد لهم الفراغ الذى مكنهم من أن ينشئوا ـ على حد تعبير ديورانت ـ أرستقراطية ثقافية امتازت بالتسامح الفكرى لأن من يستطيعون القراءة كانوا أقلية صغيرة فى المدينة. ولم يكن هناك أى قيود من أى نوع على عقول الناس وتفكيرهم، وحتى القصائد الهوميرية التى أصبحت كتاب اليونانيين المقدس إلى حد ما لم تكن قد اتخذت بعد فى ذلك الوقت شكلها النهائى المحدد والمعروف. كما أنها

حتى حينما اتخذت هذا الشكل النهائى كان ما فيها من أساطير دينية قد طبع بطابع التشكك الأيونى والمرح والمجون. ومن ثم فقد أصبح التفكير فى هذه المدينة تفكيراً دنيوياً غير دينى يلتمس فيه الناس الأجوبة العقلية على كل مسألة تشغلهم سواء كانت مسألة علمية أو عملية[٣].

والحقيقة أن هذا الإتجاه العقلانى الجديد لم يحل محل القديم إلا عبر امتزاج الفلسفة الواقعية العملية التى كانت من خصائص التجار الفينيقيين واليونانيين بحكمة كهنة مصر القديمة وحكمة الفرس القدامى، بل لعله قد امتزج بها أيضاً حكمة أنبياء الهنود وعلم الكهنة الكلدانيين حيث شكل كل ذلك ـ فيما يرى ديورانت ـ صياغة هزيود لبداية الخليقة.[٤]

تلك الصياغة التى استهدفت النظرة المنظمة إلى الكون بوصل العناصر التى فيه بعضها ببعض بصلة الرحم والنسب فى " أنساب الآلهة" ؛ حيث يبدأ هزيود التسلل بالهيولى ثم يقول إن السماء والأرض هما والدا الآلهة[٥] والبشر ويأتى بتشبيهات عديدة تذكرنا بمعات المصرى أو "كلمة الله" فى سفر الأمثال على حد تعبير فرانكفورت.[٦]

وعلى كل حال، فلقد ظهرت الفلسفة عند اليونانيين فى ذلك الوقت وعلى هذا المسرح ساحل أيونيا وبالذات فى مدينة ملطية حينما وجه الفلاسفة الأوائل فكرهم كما فعل سابقهم الشاعر اليونانى الشهير هزيود إلى مشكلة أصل العالم وتكوينه إلا أن فلسفات هؤلاء لم توضع فى أطر منظمة دقيقة بل كانت أقوالهم ـ فيما يرى فرانكفورت ـ أشبه بنطق الموصى إليه الملهم. ولا عجب من ذلك فى رأيه فهم قد انطلقوا بجرأة نادرة من فرضية لم تثبت أبداً. وقالوا إن الكون "كل" قابل للفهم. وبعبارة أخرى فهم قد افترضوا أن وراء الفوض من إدراكاتنا نظاما واحدا وأننا علاوة على ذلك نستطيع فهم هذا النظام[٧]

ولعل السؤال الآن: هل نجح هؤلاء الفلاسفة الأوائل من ملطية فى تفسير العالم وفهم نظامه؟!

ينسب إلى هذه المدينة ثلاثة من الفلاسفة الطبيعيين هم طاليس وانكسيمندر وانكسيمانس. وقد كان شاغلهم الأساسى هو محاولة تفسير العالم الطبيعي بالنظر فى العالم الطبيعى نفسه وتأمل مكوناته وعناصره الأساسية حسبما سيرد فى التفاصيل التالية.

(١) طاليس Thales

أولاً: حياته وآراؤه العلمية والعملية:

الحقيقة أننا لا نكاد نعرف شيئاً دقيقاً عن حياة ذلك المفكر العالم الذى وقع عليه اختيار أرسطو ليكون أول الفلاسفة على الاطلاق فى نظره! فالروايات تتضارب حول مولده وأصله وان كان معظمها يتفق على أنه من مواليد مدينة ملطية على الساحلْ الأيونى فى حوإلى عام ٦٤٠ ق.م. كما أنهم يتفقون على أنه من أصل فينيقى حيث قيل على لسان هيرودوت أنه كان من بيت شريف ومن أبوين فينيقيين.[٨]

وقد تلقى طاليس معظم تعليمه فى مصر والشرق الأدنى؛ فلقد عاش فى مصر زمناً طويلاً وتعلم على يد كهنتها كل ما أمكنه وعاد يحمل ـ على حد تعبير د. سليم حسن ـ كل أفكار المصريين عن الرياضيات والحساب والهندسة[٩] ولذلك فقد اعتبره ول ديورانت مِنْ مَنْ يتمثل فيهم انتقال الثقافة والفكر من الشرق إلى الغرب حيث تعزو إليه الروايات المتواترة ادخال العلوم الرياضية والفلكية إلى بلاد اليونان وتروى إحدى الروايات أنه وهو فى مصر قدر ارتفاع الأهرام بقياس ظلها فى الساعة التى يكون فيها ظل الإنسان مساوياً لطول قامتة. ولا نشك أنه قد تعلم ذلك على يد المصريين أنفسهم.

لكن يبدو أن طاليس قد واصل دراساته وتأملاته بعد عودته إلى بلاده ويقول ديوارنت أنه قد توصل إلى شرح كثير من النظريات الهندسية التى كانت الأساس الذى قامت عليه فيما بعد الهندسة النظرية عند اليونان والتى استفاد منها وقام بجمعها اقليدس[١٠].

كما أنه درس الفلك ونقله إلى اليونان وحاول تخليصه من ارتباطه بالتنجيم الذى أدخله فيه الشرقيون. وقد أدهش طاليس اليونانيين حينما أفلح فى التنبؤ بكسوف الشمس الذى حدث فى الثامن والعشرين من مايو عام

٥٨٥ق.م، لكن لا ينبغى المبالغة فى علم طاليس بالفلك لأن الأرجح أنـه إنما بنى تنبؤاته هذه على أساس ما عرفه من السجلات المصرية والحسابات الفلكية البابلية.[١١]

وقد كان لطاليس اهتماماته السياسية الموازية لاهتماماته العلمية إ يقال إنه حينما أحس بخطر الفرس اتفق مع بياس حكيم بريين تلك المدينة القريبة من ملطية على أن ينصحوا المدن الأيونية بالإتحاد على أن يعقد هذا الإجتماع فى كيوس[١٢]. كما أنـه اخترع بحيلة ذكية رواها هيرودوت فى تاريخه معبراً ساعد الجنود اليونان فى أن يعبروا نهراً صعب عليهم عبوره وتخطيه[١٣].

ولعل تلك الآراء العلمية والمشاركة السياسية هى التى حدت باليونانيين أن يجعلوه أحد الحكماء السبعة، بل إن أفلاطون قد ذكره فى محاورة "بروتا جوراس" كأول هؤلاء الحكماء.[٦٤] .

وتتضارب روايات عديدة حول اهتمامات طاليس الأخرى؛ فعلى حين يصوره أفلاطون فى "ثياتيتوس" مثالاً للفيلسوف المتأمل الذى كان دائم التأمل والنظر فى السماء حتى أنه غفل ذات مرة عن رؤية ما تحت قدميه فوقع فى بئر مما جعله موضعاً للسخرية من تلك الخادمة التراقية[١٥] ، نجد أن أرسطو فى كتابه "السياسة" يصوره على أنه من أبرع من يمكنهم استغلال حكمتهم النظرية فى ميدان العمل المربح حيث يروى لنا أنه قد استعمل معلوماته فى علم الفلك فعلم أن محصول الزيتون سيكون موفوراً فى العام التالى. ومن أجل أن يجيب على من يعايرونه بفقره استخدم النقد القليل الذى كان يملكه فى دفع عرابين لاستئجار كل معاصر الزيوت فى ملطية وكيوس وقد أستأجرها بثمن بخس. فلما حان وقت استخدام المعاصر وأتى الزراع ليعصروا زيتونهم فرض عليهم طاليس الأجر الذى شاءه. وكان الربح عظيماً. وقد أثبت طاليس بذلك منذ هذا التاريخ القديم" أن الفلاسفة متى شاءوا يعرفون بأيسر ما يكون أن يغتنوا وإن لم يكن ذلك من همهم"[١٦]

وعلى أى حال فإننا نستطيع أن نتصور توفيقا ممكنا بين الروايتين المتضاربتين لأفلاطون وأرسطو حول مدى مهارة طاليس العملية؛ اذ إنه ربما اغتاظ من تلك الفتاة التراقية التى سخرت منه حينما زلت قدماه فوقع فى البئر نتيجة تأملاته للنجوم فى السماء، فأراد أن يثبت لها وللجميع أنه ليس على هذه الحال البائسة التى يتصورها العامة عن الحكماء، فما كان منه إلا أن وظف معارفه النظرية فى علم الفلك فتنبأ بهذه الوفرة فى محصول الزيتون وكان ما كان من استطاعته جمع ثروة طائلة ربما عاش عليها بقية عمره. لقد أراد طاليس أن يبرهن للناس على أنه لا تناقض هناك بين التأملات الفلسفية النظرية وبين المهارات العلمية وامتلاك الثروة. لكن الفيلسوف عادة لا يعنيه الثروة أو الحياة العملية المترفة بقدر ما يعنيه الوصول إلى الحقيقة والإستمتاع بتأملاته حولها.

ويبدو من تلك الروايات حول طاليس أننا أمام مفكر عملى صاحب اهتمامات علمية نظرية سياسية واقتصادية متداخلة أهلته لأن يكون فى نظر مواطنيه أحد الحكماء الكبار فى عصره. وقد روى ديوجين لايرتوس Diogenes Laertius أنه مات وهو يشاهد مباراة فى الألعاب الرياضية بعد أن أضناه الحر والظمأ والتعب لأنه كان قد بلغ آنذاك سن الشيخوخة[١٧].

أما عن كتاباته فإن الروايات تتضارب بشأنها عند المؤرخين؛ فبعضهم ينسب إليه كتاباً بعنوان " فى الاعتدالين" ، وبعضهم يقول إن له كتاباً بعنوان " فى العلل الأولى". وبعضهم ينسب إليه كتاباً بعنوان " الفلك الليلى" والأرجح أن هذه الكتب جميعاً مشكوك فيها لأن أفلاطون وأرسطو لم يذكرا أنه كتب شيئاً من هذا. وهما أهم من يعتد بشهادتهم فى هذا الأمر[١٨] .

ثانياً : فلسفته الطبيعية:

يعتبر طاليس فيما يقول أرسطو هو المؤسس الأول للفلسفة الطبيعية وقد ورد ذلك فى معرض حديثه عن معنى الفلسفة ونشأتها فى الكتاب الأول من "الميتافيزيقا" حيث انتهى إلى أنها هى المعرفة بمبادئ الأشياء وعللها. ثم

أخذ فى توضيح هذه المبادئ والعلل التى حصرها فى أربعة هى العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية وبيّن أنه إنما أشار إلى ذلك أيضاً فى كتاب "الطبيعة" ثم استعرض بعد ذلك آراء الفلاسفة الأوائل فوجد أن معظمهم يعتبرون أن المبادئ التى من طبيعة مادية هى المبادئ الوحيدة للأشياء فمنها تكونت وإليها تنحل. وأوضح أن هؤلاء الفلاسفة رغم اتفاقهم حول هذه الرؤية العامة للعالم إلا أنهم يختلفون فيما بينهم حول طبيعته وعدد هذه المبادئ المادية للأشياء.(١٩)

ولقد قال أرسطو فى هذا الاطار " إن طاليس هو مؤسس هذا النوع من الفلسفة، يقول بأن المبدأ هو الماء وذلك هو السبب فى إعلانه أن الأرض تطفو فوق الماء"(٢٠).

تلك هى العبارة التى نقلها أرسطو عن طاليس والتى جعلته فى نظره أول فلاسفة الطبيعة اليونان. والحقيقة أن هذه العبارة فى حد ذاتها لا تكاد تضيف أى جديد حيث أنها كانت من الأقوال المألوفة عند السابقين عليه؛ فقد قالها هوميروس حينما تحدث عن أن الأوقيانوس (المحيط) هو المصدر الأول للأشياء، ومن قبله وردت كأسطورة عند البابليين يقولون فيها" فى البدء وقبل أن تسمى السماء وأن يعرف للأرض اسم كان المحيط مكان البحر" كما أن نفس العبارة قد وردت فى "التوراة" حيث جاء فيه " فى البدء خلق الله السماوات والأرض وكانت الأرض خاوية خالية وعلى وجه القمر ظلام وروح الله يرف على وجه المياه"(٢١).

ولقد تأكد للباحثين الأثاريين والمؤرخين أن هذا الرأى لطاليس مأخوذ مباشرة من فكرة أصل العالم عند مدرسة هليوبوليس المصرية القديمة فقد كانوا يقولون إنه فى البداية كان "رع" إله الشمس قد خرج من الماء الأزلى "نون" الذى سكن فيه بلا حراك أبديا، أى أن أصل الإله هو " الماء" الأزلى " نون ". وقد دلت البحوث الدقيقة على لفظة "نون" المصرية أنها تقابل بالضبط "كايوس " عند اليونانيين فهى تعنى أيضا الماء الذى لا قرار له (٢٢).

ومع ذلك فإن المؤرخين يرون أن طاليس قد أضاف الجديد على ذلك الرأى القديم حيث قالوا إنه قد امتاز بأنه دعم رأيه بالدليل حيث قال إن النبات والحيوان يتغذيان على الرطوبة ومامنه يتغذى الشئ فهو يتكون منه بالضرورة. وأن النبات والحيوان إنما يولدان فى البيئة الرطبة فإن الجراثيم الحية رطبة وما منه يولد الشئ فهو يتكون منه. كما أشاروا أيضاً إلى أن طاليس قال بأن التراب يتكون من الماء ويطغى عليه شيئاً فشيئاً كما يشاهد فى دلتا النيل المصرية وفى الأنهار الأيونية حيث يتراكم الطمى عاماً بعد عام وما يشاهد فى هذه الأحوال الجزئية إنما ينطبق على الأرض بالإجمال فقد خرجت من المياه وصارت قرصاً طافيا على وجهها كجزيرة كبرى فى بحر عظيم وهى تستمد من هذا المحيط اللامتناهى العناصر الغازية التى تفتقر إليها فالماء إذن أصل الأشياء. (٢٣)

وبناء على تلك الحجج التى أوردها المؤرخون ونسبت إلى طاليس قرروا أنه امتاز عن سابقيه بأنه قد استغنى عن تعبيرات أسطورية أو رمزية للتدليل على حدسه الفلسفى " أن كل الأشياء قد نتجت عن الماء" ؛ فالماء عنده على حد تعبير ييجر Jacger جزء مشاهد من عالم التجربة، وان كان يتراجع عن ذلك بعض الشئ حينما يقول " إن نظرة طاليس لأصل الأشياء تجعله شديد الالتصاق بأساطير الخلق اللاهوتية أو بدلاً من هذا تقوده إلى ركب القائلين بها، إذ على الرغم من أنها تبدو فيزيقية خالصة إلا أنه من الواضح أنه يمكن الإعتقاد فيها كنظرية لها نفس ما ندعوه بالسمة الميتافيزيقية"(٢٤).

وربما يجدر بنا هنا أن نتوقف لنتساءل: من أين أتى هؤلاء المؤرخون المحدثون بتحليلاتهم تلك فيما يخص اضافات طاليس على أساطير الخلق القديمة أو بعبارة أخرى أكثر دقة من أين أتوا بما نسبوه إلى طاليس من اضافات جديدة على ما نقله عن المذاهب الشرقية القائلة بأن الماء أصل العالم خاصة فى مصر وبابل؟!

لا شك أنهم قد استنتجوها من رواية أرسطو الذى أضاف إلى ما سبق أن ذكرنا من كتابه " الميتافيزيقا"، قوله " وربما استنتج طاليس هذه الحقيقة من ملاحظة أن جميع الأشياء غذاؤها من الرطوبة، وأن الحرارة ذاتها إنما تنشأ عنها وتحيا بها لأن ما تنشأ منه الأشياء هو مبدأ جميع الأشياء إنه استمد فكرته من هذه الحقيقة ومن حقيقة أن بذور جميع الأشياء من طبيعة رطبة"(٢٥).

وإذا ما أنعمنا النظر فى هذا لوجدنا أن تلك الأدلة إنما هى من نسج خيال أرسطو نفسه ولم يقل بها طاليس صراحة. وفى اعتقادى أن أرسطو أراد بإيراد هذه الحجج التى تصور أنها ربما جالت فى ذهن طاليس؛ أراد بذلك أن يوضح ما يمكن أن يميز تصور طاليس لأصل العالم عن تصورات السابقين الذين قالوا بنفس ما قال به. ولا أدل على ذلك من أن أرسطو يضيف إلى ما سبق قوله " أنه ليس متيقنا من احتمال أن يكون هذا الرأى حول الطبيعة قديماً وسابقاً. ولكن على أية حال فقد قيل إن طاليس قد أدرج ضمن القائلين بالعلة الأولى"(٢٦)

وعلى ذلك يبدو أن أرسطو هو الذى حاول أن يجعل من تفسير طاليس تفسيراً مميزاً عن التفسيرات المشابهة السابقة بما أسبغه عليه من عقلانية وقدرة على تقديم الدليل على صحة الرأى الذى أعلنه!. ومن هنا يمكن القول إن أرسطو قد حمل طاليس عبء نقل التفكير من الأسطورة (المثيولوجيا) إلى الفلسفة! ولكن الواقع أنه لم يكن فى ذهن طاليس كل ما حمله اياه أرسطو ومن تابعه من المؤرخين المحدثين الذين اشتط بعضهم كبرنت Burnet لدرجة أن حاول قطع الصلة تماماً بين طاليس وبين التفكير المثيولوجى السابق عليه، وأن يجعله فيلسوفاً طبيعياً مادياً على الحقيقة.(٢٧)

وعلى نفس النحو اشتط زيللر Zeller فاعتبر أن اليونانيين ابتداء من طاليس قد استبدلوا التصورات الأسطورية الخرافية للعالم بنظام عقلى من الأفكار يستند على الفكر المستقل القادر على تفسير الحقيقة بشكل طبيعى. وعليه فقد اعتبر أن الفلسفة ابتكار يونانى لم يشاركهم فيه أحد.(٢٨)

وعلى كل حال فإن من المؤرخين الغربيين أنفسهم من انتقد هذا الشطط؛ فقد انتقد ييجر تفسير برنت وأوضح أن أرسطو حينما سمى الأيونيين بالطبيعيين لم يكن يقصد من لفظة الطبيعة Phusis ما نعنيه بها الآن فى العلم الحدي؛ فهى فى اليونانية القديمة تدل على عملية النمو الكامل كما تدل على أصل الشئ(٢٩). ويرى برتراند رسل نفس الشئ؛ ففكرة الطبيعة عند اليونان نشأت من النظر إلى حركة الكائنات الحية ونموها والتفكير فى وجود قوة باطنة هى التى تحركها وان هذه القوة الداخلية هى إله من الآلهة ولم يخل تفسير أرسطو نفسه من هذا التصور المثيولوجى عند تفسيره لحركة الكواكب بوجه خاص. (٣٠)ولا يختلف هذا الأصل الذى نشأ عنه تأملات اليونان فى فكرة الطبيعة عن ما دارت حوله تأملات فلاسفة الشرق القدامى فى تفسيراتهم لأصل العالم الطبيعى خاصة فى مصر وبابل. (٣١)

وعلى أية حال، فإننا لا نستطيع أن نقرر أن هناك نزعة علمية عند طاليس منقطعة الصلة عن التفسيرات السابقة؛ فقد تفلسف طاليس وغيره من فلاسفة اليونان الأوائل متأثرين بهذه التفسيرات السابقة وناقلين عنها، ولم يستطع هؤلاء الفلاسفة اليونان قط أن يكونوا كما يزعم بعض المؤرخين أصحاب اتجاه علمى صارم فى تفسير الطبيعة مقطوع الصلة بما سبقه!!

أن كل ما نستطيع الإقرار به من تميز لطاليس حسب قراءتنا لنص أرسطو السابق الإشارة إليه، هو قدرته على إثارة السؤال عن أصل الإشياء المتكثرة بمعنى كيف نرجع الأشياء والعناصر المتكثرة إلى شئ أو عنصر واحد؟!

إن هذا التساؤل هو ما جعل طاليس يدرس الطبيعة بالنظر فى الطبيعة نفسها وعلى أساس عقلى ـ حسى أما نتائج هذا التساؤل وما تمخض عنه من تأمل وبحث فلم تختلف كثيراً عن من تأثر بهم طاليس! وليس أدل على صحة ما نقول من تلك العبارات الغريبة التى نسبها أرسطو نفسه إلى طاليس مثل " أن العالم مملوء بالآلهة" و " أن فى حجر المغناطيس روحاً أو نفساً تجذب الحديد"!!

أما العبارة الأولى فقد نسبها أرسطو إلى طاليس فى كتاب "النفس"[٣٢]، كما أوردها سابقه أفلاطون فى محاورة "القوانين" [٣٣].وبالطبع فإن المتشددين فى الإتجاه العلمى لطاليس كبيرنت يشككون فى صحة نسبتها إليه [٣٤] أما الآخرون فيتعتبرونها ونحن معهم دلالة على أن طاليس كان فى تفسيره للعالم الطبيعى أقرب إلى اللاهوتيين والميتافيزيقيين منه إلى العلم الطبيعى البحت[٣٥].

وعلى أية حال فنحن نعتقد أن تلك العبارة، وكذلك العبارة الأخرى القائلة بأن لحجر المغناطيس نفسا لأنه يجذب الحديد والتى نسبها إليه أرسطو فى كتابه "النفس"[٣٦]، إنما هى عبارات نسبت إلى طاليس باعتباره أحد الحكماء السبعة. وربما نسبت إليه كأحد الطبيعيين الأوائل على.أساس أنهم جميعاً كما سيتضح فى تقييمنا النهائى لهم كانوا يرون فى المادة قوة حيوية دافعة animisme.

وعلى ذلك فنحن لا نستطيع أن نقرر على وجه التحديد: هل استطاع طاليس أن يقيم حدودا خالصة بين المادة والقوة الخالقة على صورة الألوهية أو نفس العالم؟!؛ فما نسب إليه من أقوال وآراء تظهر أنه خلط بين المادة الأولى والنفس وربما بين ذلك وبين الألوهية كذلك !!

٢ـ انكسيمندر Anaximander

أولاً : حياته وآراؤه العلمية:

لا نكاد نعرف شيئاً عن حياة انكسيمندر، فالمؤرخون يختلفون فى تحديد تاريخ مولده ووفاته؛ فقد قيل إنه ولد فى حوإلى عام ٦١٠ وتوفى فيما بين أعوام ٥٤٥ فيما يقول زيللر [٣٧]، أو ٥٤٦ أو ٥٤٧ فيما يقول آخرون (٣٨). ومن المؤكد أنه ولد فى ملطية حيث قال عنه ثيوفراسطس Theophrastus إنه كان مواطن طاليس وصاحبه"[٣٩]، كما قال إنه كان من أول من كتب فى الفلسفة كتاباً نثرياً بعنوان " فى الطبيعة ـــ Peri Physeos نقل عنه ثيوفراسطس بعض عباراته كما انتقد أسلوبه[٤٠].

وقد كان لانكسيمندر فيما يبدو اهتمامات علمية كثيرة اذ يقال إنه إخترع المزولة (أى آلة لقياس الوقت)، والأرجح أنه نقلها عن البابليين أو المصريين. فقد كانت معروفة عندهم ثم عمل على تحسينها[٤١] وكانت هذه المزولة عبارة عن عصا تغرس رأسيا فى الأرض وتدل الملاحظة لها على أن طول ظلها يختلف من وقت إلى آخر خلال النهار ويختلف كذلك بمرور الأيام باختلاف الفصول، وأن أقصر طول للظل يكون فى الشتاء وأطوله فى الصيف. وبذلك يستفيد العالم الفلكى من هذه المزولة الشمسية فى تحديد ساعات النهار والسنة وفصولها الأربعة.[٤٢]

ويقال كذلك أن انكسيمندر كان أول من رسم خريطة للعالم استناداً على المعلومات التى كان يأتى بها اليونانيون إلى ملطية من زياراتهم ورحلاتهم إلى أنحاء العالم المعروف آنذاك. وقد جعل انكسيمندر بلاد اليونان مركز هذه الخريطة وتحيط بها الأجزاء الأخرى من أوروبا وآسيا ويحيط بهذه اليابسة البحر ويقال إن الملاحين الملطيين كانوا يستخدمون هذه الخريطة فى رحلاتهم إلى شتى الثغور المطلة على البحر الأبيض. وقد

اعتمد هكتايوس Hecataeus فيما بعد على هذه الخريطة فى القرن الخامس وأصلحها واعتبر بذلك أول جغرافى فى العالم(٤٣).

وقد نسب إلى انكسيمندر أيضاً بعض الاهتمامات السياسية ومشاركته الفعالة فى الحياة السياسية لمدينته كمعظم فلاسفة اليونان الآخرين(٤٤).

ثانياً : فلسفتة الطبيعية:

لقد اختلفت فلسفة انكسيمندر الطبيعية عن فلسفة سابقه طاليس اختلافاً واضحاً. ويتضح هذا الإختلاف من النظر فيما أورده المؤرخون نقلاً عن ثيوفراسطس من نصوصه حيث يقول انكسيمندر فى تلك النصوص" أن اللانهائى أو اللامحدود apeiron هو المادة الأولى للأشياء أو المبدأ الأول arche للأشياء الكائنة. وأيضاً فإن الأصل الذى يستمد منه الموجودات وجودها هو الذى تعود إليه عند فنائها طبقاً للضرورة necessity وذلك لأن بعضها يخضع لحكم العدل ويصلح بعضها الآخر (أى يجب أن يعاقب بعضها وأن يكفر بعضها عن بعضها الآخر لما قامت به من ظلم تبعاً (لحكم) الزمان"(٤٥) وقد أورد عنه ثيوفراسطس أيضاً قوله " إن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء هو اللانهائى وهو يقول أنها ليست ماءا ولا شيئا من العناصر المعروفة، بل مادة مختلفة عنها لا نهاية لها وعنها تنشأ جميع السموات والعوالم".(٤٦)

وقد وصف انكسيمندر هذا اللانهائى بقوله "هذا اللانهائى دائم أزلى" و "اللانهائى خالد لا يفنى"(٤٧)

تلك هى النصوص التى نستند عليها فى فهم رؤية انكسيمندر للعالم الطبيعى. وبداية يتضح لنا أنه انتقد نظرية طاليس حيث رفض تحديد العلة المادية للعالم ربما لأنه وجد أنه لا يجوز تحديد هذه العلة فى عنصر الماء أو عنصر آخر نظراً لأن تعيين هذا المبدأ الواحد لا يمكننا من فهم كيف نشأت عنه الأشياء المتمايزة.(٤٨)

وقد دعاه ذلك إلى القول بالأبيرون كأصل أو كعلة أولى مادية لامتناهية للعالم الطبيعى. وقد اختلف المفسرون حول معنى الأبيرون؛ هل هو رؤية ملطية قدمها انكسيمندر للأسطورة الهزيودية عن الكاووس Chaos أو السديم الأول السابق على الآلهة وعلى الأرض وعلى السماء؟!

فى هذه الحالة سيكون الأبيرون هو ذلك الشئ اللامعين كيفا أى غير محدد الصفات الذى منه تولد الأشياء المتعينة من نار وماء وهواء وتراب .. الخ أو هو ذلك المزيج الذى تختلط فيه جميع الأشياء ثم لا تلبث بعد ذلك أن تفترق لتؤلف العالم. لكن يبدو بصورة أرجح أن الأبيرون هو اللامحدود من جهة الكم أو هو مالا تخوم أو حدود له وذلك بحسب أن اللامتناهى إنما يحتوى كل العوالم والأكوان(٤٩).

وعلى أية حال، يبدو أن انكسيمندر قد نظر إلى الأبيرون بالمعنيين معا، فهو لا محدود من جهة الكيف والكم؛ فهو مزيج من الأضداد جميعاً كالحار والبارد والرطب واليابس، إلا أن هذه الأضداد كانت مختلطة فى البداية ثم انفصلت بحركة المادة. وتظل الحركة تفصل بعضها عن بعض وتجمع بعضها إلى بعض بمقادير متفاوتة حتى تألفت بهذا الاجماع والانفصال الأجسام الطبيعية المختلفة.(٥٠).

وبالنظر إلى هذا التفسير لمعنى الأبيرون فى ضوء ما قاله انكسيمندر نستطيع أن نفهم أنه تصور نشأة العالم عن الأبيرون على مراحل ثلاث؛ أولا مرحلة الأبيرون نفسه. ذلك السديم الأول الذى لا يحده شئ وهو مزيج من الأضداد جميعاً بصورة غير محددة الكم وغير محددة الكيف.

وثانيها، مرحلة يسود فيها حكم "الضرورة" و" العدل" ـــ حسب نص انكسيمندر ـــ أو ما أسماه الشراح قانون العدالة الذى يقضى بأن تتمايز وتتفرق العناصر بنسب معينة. وان كان البعض يرى أن لفظة العدالة هنا لا تكاد تعبر عن المعنى المراد؛ فالفكرة التى أراد انكسيمندر أن يؤكدها هنا هى أنه لابد أن يكون هناك نسبة معينة من النار ومن التراب ومن الماء فى

العالم. لكن كل عنصر من هذه العناصر (وقد تخيلها آلهة) لا يتوقف عن السعى فى سبيل اتساع رقعة ملكه غير أن ثمة نوعاً من الضرورة أو القانون الذى يقضى بأن تتحدد العناصر الأربعة وان تنفصل عن الأبيرون الذى كانت كامنة فيه وأن يلزم كل عنصر مكانه المحدد له ولا يعتدى على غيره.[٥١]

أما المرحلة الثالثة فهى مرحلة تكون العوالم والكائنات من تلك العناصر الأربعة والغريب أن انكسيمندر ينظر إلى نشأة هذه الكائنات على أنه ظلم وتعد وكسر لقانون العدالة. وقد احتار المؤرخون فى تفسير ذلك، فيذهب نيتشه وروديه Rhode إلى أن مجرد وجود الموجودات ظلم وكذلك انقسامها وهذه عقوبة يجب أن يكفر عنها وربما يرجع ذلك إلى قول الأورفية بأن وجود الإنسان عقوبة عليه أن يكفر عنها[٥٢] ويرى آخرون أنه قال بذلك لأن تكون أى كائن من الكائنات يقضى أن يتغلب أحد العناصر على غيره حيث إن الكائن يتولد من صراع الأضداد: الجاف والبارد والحار والرطب وهى صفات العناصر الأربعة. ومن ثم فإن قانون العدالة وما يجب أن يكون يعود فيسرى مرة أخرى لأنه عندما يولد عالم جديد من العوالم اللانهائية فالعدالة تقضى على عالم آخر بالفناء لأن كل عالم يولد لابد أن يكفر عن خطيئة الميلاد بأن يفنى ليولد عالم جديد وهكذا باستمرار[٥٣].

وفى الحقيقة أنه لا يمكننا أن نفهم ذلك التصور لنشأة العالم عند انكسيمندر بدون الرجوع إلى أصله عند شاعرى اليونان الكبيرين هوميروس وهزيود حيث قدما تفسيراً شبيها به؛ فكما أن العناصر عند انكسيمندر تحتل مناطق معينة يجب ألا تتجاوزها وإلاقضى عليها بدفع الجزاء عن كل تجاوز بحكم الضرورة أو القدر Destiny ، فإن الآلهة عند هوميروس كانت كل منها تتحكم فى منطقة معينة من العالم يجب ألا تتعداها فكانت هى الأخرى خاضعة لقوة أو حكم القدر كذلك. فالقدر إذن عند هوميروس وانكسيمندر يمثل قوة فوق الآلهة وفوق العناصر[٥٤].فكأن مركز العناصر فى نظرية الكون عند انكسيمندر يناظر مركز الآلهة فى اللاهوت الهوميرى، وكان

تصوير انكسيمندر للخليقة يماثل التصوير الدينى باستثناء أنه استبدل بالآلهة العناصر فى عملية التكوين والخلق.[٥٥]

وهاهنا نلاحظ أن أهمية انكسيمندر تكمن فى أنه استطاع أن يرتفع بالبحث فى أصل الطبيعة إلى التجريد؛ فرغم أن اتجاهه إلى عدم تحديد العلاقة بين الأبيرون والعناصر الأربعة جعل هذا الأبيرون قريبا كما قلنا من فكرة الكاووس (العماء) Chaos القديمة[٥٦]، إلا أن الفضل يعود إليه فى محاولة نقل البحث الميتافيزيقى إلى ما وراء الخبرة الحسية لوضع مفهوم ميتافيزيقى يمكن استخدامه فى تفسير الطبيعة. لقد جعل العلم يتجاوز البحث فى الأشياء إلى البحث عن المفاهيم. ولا أشك أن مفهوم الأبيرون يشهد بقدرة انكسيمندر العجيبة على التجريد الذى لم يعرف له مثيل من قبل[٥٧]. وقد اعتبر ذلك تقدماً خطيراً فى الفلسفة الملطية؛ ذلك لأنه ولأول مرة على حد تعبير فندلباند أخذت خطوة للانتقال من الملموس Concrete إلى المجرد abstract[٥٨]؛ فقد أدرك انكسيمندر ولأول مرة أن المبدأ المديم لكل الظواهر المحدودة لا يمكن أن يكون هو نفسه محدوداً وأن أساس الوجود برمته لابد أن يختلف عن عناصر الوجود الطبيعية وان يكون ذا طبيعة أخرى.[٥٩]

ثالثاً: نظريته فى التطور:

نسبت إلى انكسيمندر بعض النصوص التى تؤكد أنه قال بصورة بدائية لنظرية التطور التى قال بها علماء الحياة من المحدثين. وقد وردت هذه النصوص على لسان عديدين مثل ايبوليوتس وايتيوس وفلوطرخس. وفى هذه النصوص يقول انكسيمندر " نشأت الكائنات الحية من الرطوبة بعد أن تبخرت بالشمس وكان الإنسان كغيره من أنواع الحيوان. فكان فى البدء سمكاً"[٦٠]. ويقول " تولدت أول الحيوانات من الرطوبة وكان كل منها مغلفاً بقشرة كثيرة الأشواك فلما تقدم بها الزمن انتقلت إلى أجزاء أكثر يبوسة ولما نفضت عنها قشرتها لم تعش إلا فترة قصيرة من الزمن" [٦١]. ويضيف إلى ذلك قوله " إن الناس قد نشأت فى داخل الأسماك وبعد أن تربوا فيها كالقرش

وأصبحوا قادرين على حماية أنفسهم قذف بهم أخيراً على الشاطئ وضربوا فى الأرض"(٦٢).

وإذا ما ألفنا بين هذه النصوص لوجدنا أن انكسيمندر يرى أن الكائنات الحية إنما تولدت فى بيئة رطبة بعد التبخر أى فى طين البحر الذى هو مزيج من تراب وماء وهواء، وأن هذه الكائنات كانت فى الأصل سمكاً فغطى بقشر شائك حتى إذا ما بلغ بعضها أشده نزح إلى اليابس وعاش عليه ونفض عنه القشر. وهكذا كان أصل الإنسان أيضاً فهو لم يولد أول ماوجد على ما نراه يولد اليوم طفلاً عاجزاً عن توفير أسباب معاشه وإلا لكان قد انقرض. ولكنه قد انحدر هو أيضاً من حيوانات مائية (ولعلها الأسماك) مختلفة عنه بالنوع حملته فى بطنها زمناً طويلاً إلى أن نمت قواه وتم تكوينه فقذفت به إلى الشاطئ فاستطاع أن يقف على اليابسة وان يحفظ بعد ذلك حياته بنفسه.

ويبدو من ذلك أن فكرة نظرية التطور بالمعنى الحديث واردة تماماً فى أقوال انكسيمندر ولكن هذا الشبه بين فكرته ونظرية التطور الحديثة لا يجعلنا نتسرع فنقول بأنه كان أصلاً لهذه النظرية كما ظهرت لدى لابلاس وداروين.

إن نظرية انكسيمندر لم تقم على أى أدلة علمية بل قامت على أساس أسطورى حاول هو وضعه فى اطار فلسفى عقلى، فالقول بأن أصل الحياة هو الماء ليس جديداً، فقد كان كما أشرنا من قبل حين الحديث عن طاليس فكرة شائعة فى التراث الشرقى القديم خاصة عند المصريين والبابليين. كما أن هناك من يقول بأن أصل نظرية التطور عند انكسيمندر مصرى أيضاً؛ وهذا الأصل المصرى لتلك النظرية يتضح إذا ما عرفنا أن ظاهرة الحيوانات التى تعيش فى الطينة السوداء الراسبة من فيضان النيل قد لفتت انتباه المصريين وقدموا لها تفسيرات عديدة منها ما بدا من رسمهم الالهة " ساتيس" التى كانت زوجة الإله " خنوم" إله الشلال فى صورة ضفدعة، فقد اعتقدوا أنها تولد تلقائيا من نفسها من غرين النيل الذى تخلف عن الفيضان دون تلقيح آخر. وهذه هى نفس نظرية انكسيمندر. (٦٣)

ولعل الجديد عند انكسيمندر حقاً هو قوله بالتطور كقانون عام. وهو أمر يرجع إلى تفسيره للعالم الطبيعي على أساس فكرته عن " الأبيرون"؛ فالأشياء والعوالم تخرج منه ثم تنحل وتعود إليه. ويتكرر الدور وهلم دواليك. ومنها " مايشرق ويغرب في آجال بعيدة " وهي العوالم التي لا تحصى، ومنها ما يتكون ويفسد في أوقات قصيرة " ويعوض بعضها البعض على مر الزمان" وهي الجزئيات، مثل الحرارة تشرب ماء الأرض، فيرد البخار هذا الماء للأرض مطراً. وهكذا إلى نهاية الدور. فالحركة دائمة والموجودات متغيرة والمادة اللامتناهية باقية غير حادثة ولا مندثرة.[٦٤].

إن القول بالتطور كقانون عام للنشوء والإرتقاء والفناء وبتأثير من الحركة التلقائية ودون علة فاعلية متمايزة ودون غائية هو ما يكاد يقرب من تصور المحدثين للتطور وخاصة لا بلاس.[٦٥]

٣ ـ انكسيمانس Anaximenes

أولاً : حياته وآراؤه العلمية:

يعتبر انكسميانس ثالث فلاسفة ملطية وليس لدينا معلومات مؤكدة حول حياته؛ اذ يقال أنه قد بلغ ازدهاره عام ٥٤٦ ق.م عند سقوط مدينة سارديس.[٦٦] ويرجح البعض أنه عاش فيما بين عامى ٥٨٨ و ٥٢٤ ق.م[٦٧]، بينما يرى البعض أنه عاش بين أعوام ٥٨٥/٥٨٤ إلى ٥٢٨/٥٢٤ .[٦٨]

على كل حال فإنه كان أصغر من انكسيمندر، وكان حسب رواية ثيوفراسطس رفيقا له[٦٩].ورغم تتلمذه على انكسيمندر فقد كان فيما يبدو أضيق منه خيالاً وأقل منه توفيقاً فى آرائه العلمية؛ حيث عاد إلى آراء طاليس حول طبيعة الأرض فقال إنها أشبه بقرص مسطح قائم على قاعدة. وقد أنكر حركة الشمس ليلا من تحتها واستبدل بها حركة جانبية حولها. وقد علل اختفاء الشمس من الماء إلى الصباح بأن جبالاً شاهقة تخفيها عن الأنظار من جهة الشمال أو بأنها أبعد عن الأرض فى الليل منها فى النهار. وقد كان هذا القول معروفا عند المصريين القدماء.[٧٠]

ثانياً : فلسفته الطبيعية:

كتب انكسيمانس كتاباً واحداً لم يتبق منه سوى عبارة واحدة[٧١]. وقد نقلها عنه ثيوافرسطس فى ثنايا قوله " إنه كان صاحب انكسيمندر وذهب مثله إلى أن المادة الأولى واحدة لا نهائية. ومع ذلك فإنه لم يقل كما قال انكسيمندر أنها لا معينة بل قال إنها معينة وهى الهواء"[٧٢]

وإذا تساءلنا عن السبب الذى جعل انكسيمانس يرفض رأى صاحبه عن اللامحدود كمادة أولية واختياره العودة من جديد إلى القول بأحد العناصر وهو الهواء المحدد من جهة الكيف على الأقل فربما تخيلناه يعلل ذلك ـ فيما يقول كولنجوود ـ بأن أية مادة أولية لا محدودة هى مجرد عدم لا يمكن أن

يكتشف فيه شئ أويقال عنه أى شئ. ومن المستطاع قول شئ إذا نحن استعضنا المادة الأولية اللا محدودة بالهواء. [٧٣].

إذن لم يؤثر عن انكسيمانس اجابة محددة عن تساؤلنا السابق، وان كان المؤرخ عادة ما يفرض اجابة ما على ذلك التساؤل !! ؛ فهذا يوسف كرم على سبيل المثال يجيب من وجهة نظره قائلا "لسنا ندرى على وجه التخصيص السبب الذى حداه إلى ايثار الهواء؛ فقد يكون أن الهواء ألطف من الماء لأنه لا يفتقر إلى قاعدة أو أنه أسرع حركة وأوسع انتشاراً ومن ثم أكثر تحقيقاً للاتناهى. وقد يكون أن علة وحدة الحى النفس، والنفس هواء، فالهواء نفس العالم وعلة وحدته"[٧٤].

وفى اعتقادى أنه ربما يكون قد اختاره تأثراً بفكرة مماثلة ترددت فى التراث المصرى القديم، حيث كان المصريون القدامى يعتبرون أن أصل الحياة هو "النفس" الذى عبروا عنه "بنفس الحياة" وبدونه لا يمكن أن توجد حياة. وقد كان نفس الحياة منتهى أمنية المصرى التى يلتمسها من الفرعون ومن الإله.[٧٥]

وأيا ماكان سبب اختياره للهواء وتفضيله على بقية العناصر، فإن السؤال الأهم هنا حول: كيف تصور انكسيمانس نشأة العالم عنه؟!

يستند المؤرخون فى توضيح ذلك على نصوص قديمة لهيبو ليتوس الذى روى أنه - أى انكسيمانس - كان يرى أنه عن الهواء تصدر جميع الأشياء بما فى ذلك الآلهة والموجودات الإلهية على أساس حركته وبفعل ظاهرة التكاثف والتخلخل؛ فالهواء فى حركة دائبة لأنه لو كان ساكنا لما حدث تغير ما، واختلافه فى الموجودات المتكثرة يكون بفعل التكاثف والتخلخل؛ فعندما يتحدد يتخلخل ويصبح ناراً وعندما يتكاثف يصبح رياحاً وعندما يتلبد يصبح سحباً واذا زادت درجة تكاثفه فوق هذا أصبح الماء تراباً ، فالتغيرات التى تطرأ على المبدأ الأول اذن كلها تغيرات كمية[٦٧].

لقد فسر انكسيمانس اذن صدور الناصر من الهواء عن طريق لتغيرات التى تطرأ على الهواء نفسه مستغلاً ظاهرة التكاثف والتخلل. وعلى :لك فقد فسر العالم ونشأته بعلة واحدة تعمل على نحو آلى. وفى هذا التفسير قدم بنا انكسيمانس خطوة هامة إلى الأمام،فقد أصبح التفسير الإلى يعتمد على الوحدة والبساطة[٧٧]. كما أنه ذهب فيه إلى ما هو أبعد من انكسيمندر عندما أصلح ـ على حد تعبير كولنجوود ـ نقصاً جاء فيما قاله عن كيف تولد الحركة فى الجوهر الأول أضدادا له. ولكن كولنجوود اعتبر أنه حينما خطا هذه الخطوة ابتعد عن عالم الفيزياء اليونانية واتجه إلى عالم آخر يمثل نوعاً من علم الفيزياء لم يكن قد عرف بعد.[٧٨]

واعتقد أن كولنجوود قد تطرف فى تفسيره لانكسيمانس حينما اعتبره معبراً عن نوع من الفيزياء لم يكن قد عرف بعد! ذلك لأنه استنتج ذلك من مقارنة تفسيره بتفسير سابقيه انكسيمندر وطاليس. وهذه المقارنة قادته إلى القول بأنه كان من الواجب ألا يعد انكسيمانس من المنتمين إلى المدرسة الأيونية أو على الأقل كان من الواجب أن نعده همزة الوصل بين الأيونيين وبين المدرسة الفيثاغورية.[٧٩]

والحقيقة أن ما ذهب إليه انكسيمانس لا يخرجه قط من دائرة الفلسفة الملطية ـ الأيونية ـ وان كان فى آرائه ما يبشر ببعض آراء الفيثاغورية؛ فما ذهب إليه من تحديد كيف للمادة الأولى وجعلها الهواء ثم محاولته اثبات أنه عن طريق التغيرات التى تطرأ على الهواء بفعل التكاثف والتخلخل تنتج العناصر الأخرى وينشأ العالم إنما كان محاولة منه للتوفيق بين آراء سابقية ومحاولة تجاوزهما؛ فمن جهة عاد إلى تحديد الأصل للعالم بأحد العناصر المادية الأربعة وفى هذا رجوع إلى آراء طاليس، ومن جهة أخرى جاء اختياره للهواء لأن له بعض صفات الأبيرون من حيث أنه العنصر الوحيد اللا محدود من جهة الكم وأنه يمكن من خلال ظاهرة التكاثف والتخلخل تفسير كيف تأتى العناصر الأخرى عنه. وبهذا سد النقص فى آراء طاليس واتسم رأيه بالوضوح الذى افتقده رأى انكسيمندر فيما يتعلق بنشأة العالم عن

الأبيرون. ولعل ذلك هو ما جعله أعلى منزلة وأكثر شهرة من سابقيه عند القدماء، بالإضافة إلى تأثيره الذى لا ينكر على فيثاغورس وعلى كثيرين من الفلاسفة التاليين خاصة من الذريين[٨٠].

ثالثاً: رأيه فى النفس والألوهية:

إن الطريف حقاً فيما أثر عن انكسيمانس قوله فيما رواه عنه ايتيوس Aetius " كما أن النفس لأنها هواء تمسكنا، كذلك التنفس والهواء يحيط بالعالم بأسره"[٨١]. فهذه العبارة توضح اعتقاد انكسيمانس بأن الهواء ليس مجرد عنصر مادى، فهو متصل على نحو غامض بإدامة حياة الكائنات ومن ثم ربط بينه وبين النفس، فكأنه وحد بين النَفَس والنْفس .

ومن جانب آخر فقد نسب إليه هيبولتيوس قوله " وعنها تنشأ الآلهة والأمور الإلهية التى تكون والتى سوف تكون وعنها تتولد الأشياء الأخرى"[٨٢]. فذلك يعنى أن لدى فيلسوفنا نظرية فى الألوهية كما كان لديه نظرية فى النفس، وتعتمدان معاً على قوله بالهواء اللامحدود كأصل للعالم والحياة.

يقول أولف جيجن بأنه فرق بين مستويين للألوهية؛ فقد وصف الهواء اللامحدود بأنه إلهى، كما أنه أشار إلى أن الآلهة قد تنشأ وتتولد من هذا الهواء وهنا لا يستطيع المرء إلا أن يتصور أن تكون تلك الآلهة المشار إليها هى النجوم التى تجوب آفاق الهواء[٨٣] .

وعلى ذلك فإن تصور انكسيمانس للألوهية أنها إما أن تكون الهواء نفسه. فالهواء اللامحدود نفسه هو الإله، أو يكون هذا الهواء على الأقل هو مكان الآلهة أو الذى تتولد عنه الآلهة.

*** تعقيب على فلاسفة ملطيه:**

لقد قيل الكثير عن تميز هؤلاء الفلاسفة؛ فقد قال البعض إنهم أصحاب نزعة عقلية علمية[٨٤]. واعتبر البعض أن ما قام به هؤلاء الفلاسفة يعد عملا خارقا للعادة على أساس أنهم ـ على حد تعبير كورنفورد ـ أبعدوا سلطان

الأساطيرعن تفسير أصل العالم والحياة.[85] كما اعتبروا فى نظر آخرين واضعين للعلم الطبيعى اذ توجهوا إلى العالم المحسوس محاولين معرفته بالملاحظة الحسية[86].

والحق أن هذه جميعاً أحكام فيها نظر وعليها مآخذ؛ فعلى الصعيد العملى ـ العلمى فإن أرجح التقدير ـ بحسب تعبير اميل برييه ـ أنهم " ما فعلوا سوى أن روجوا فى بلاد اليونان ما تناقلوه عن الحضارة المصرية وحضارة بلاد ما بين النهرين"[87] ففلسفتهم الطبيعية هى " مجرد طبيعيات جغرافيين واختصاصيين فى الأرصاد الجوية، أما رؤيتهم العامة للكون فلا تنبئ من قريب أو من بعيد بما سيشهده القرن التالى لهم من تقدم فى علم الفلك" [88]

أما ما قدموه من محاولات للتدليل على آرائهم ببعض الملاحظات الحسية فقد كان أمرا مألوفا. وكانت تلك الصور التى استخدموها لتفسير توالد العوالم ودمارها بحسب نظام معين للعدل اذ تدمر الموجودات بعضها بعضاً طبقاً للضرورة فى الأشياء نفسها التى منها جاءت، وهى تتزل ببعضها بعضا القصاص والعقاب على ظلمها واجحافها طبقاً لتسلسل الزمن. إن هذه الفكرة فكرة وجود نظام طبيعى للتعاقب هو فىالوقت نفسه نظام للعدل، ذات أصل عريق فى الحضارات الشرقية القديمة ولاقت فى تلك الحضارات على حد تعبير برييه "رواجاً عظيماً " وستلعب هذه الفكرة "دوراً رفيعاً فى الفلسفة الإغريقية" إذ " بفكرة العدل هذه يرتبط فى أرجح الظن الطابع الإلهى الذى جعله الطبيعيون الملطيون على العالم وعلى اعادة الأولية التى وصفها انكسيمانس بالخلود وعدم الفناء"[89].

وما يقوله برييه هنا تؤكده نظرة سريعة إلى معنى كلمة ماعت Maat مثلا فى التراث الفكرى للحضارة المصرية القديمة؛ اذ انتقلت من صورة أخلاقية تعنى العدالة والنظام على الصعيد الإجتماعى إلى صورة يفسرون بها الكون ككل فأصبح جوهر " نظام الكون المتكامل" ؛ وأصبحت العدالة الإجتماعية تعنى الفعل المنسجم مع القوى المنظمة النشطة فى الحفاظ على

هذا النظام المتكامل. إن "الماعت" كما عرفها زجفريدمورنر كانت هي "الوضع الحق في الطبيعة وفي المجتمع كما ظهرت في عملية الخلق والتي انحدرت منها مفاهيم أكثر تخصصاً مثل القانون والنظام والعدالة والحقيقة".(٩٠)

ولعل البعض قد يتساءل الآن: إذا كانت التفسيرات التي قدمها هؤلاء الفلاسفة الأوائل من الملطيين كانت معروفة من قبل في الحضارات الشرقية وبخاصة في مصر وبابل، فما الجديد إذن الذي أضافوه على هذه التفسيرات؟!

ربما يكون الجديد الذي أضافوه متمثلاً في فهمهم الجديد لمعنى كلمة البداية التي كانوا يتأملون من خلالها أصل العالم الطبيعي وتفسير نشأته؛ فقد كانت كلمة البداية arche في كل الكونيات الأسطورية السابقة تعني الحالة البدائية التي اتصف بها الماضي الإسطوري السحيق، ذلك الماضي الذي زال واختفى وحلت محله أشياء أخرى.

أما عند هؤلاء الملطيين فقد دلت الكلمة على "السبق المنطقي" وليس السبق الزماني؛ فلم تكن البداية عندهم مجرد نقطة بدء في الزمان، بل هي البحث عن "المبدأ الأول " والأهم الذي يمكن به تفسير نشأة العالم. أنهم لم يكونوا يبحثون عن واقعة عرضية بل عن علة جوهرية للعالم الطبيعي(٩١).

ولكنهم في اعتقادي ـ وكما ظهر ذلك في الشذرات القليلة التي نسبت إليهم ـ لم ينجحوا في ابراز هذه العلة الجوهرية خالصة من الشوائب الأسطورية؛ فقد اختلط لديهم الأمر ولم يستطيعوا التخلص من الأفكار التي تأثروا بها.

ثانياً: هيراقليطس الإفسوس

*** تمهيد:**

يحتل هيراقليطس Heraclitus بين فلاسفة العالم عامة وفلاسفة عصره خصوصاً مكانة فريدة ومتميزة، فهو الفيلسوف " الغامض الملغز" الذى اهتم بتفسيره وتأثر به الكثيرون من الشراح والفلاسفة. ولم يقتصر تأثيره على اتجاه أو مذهب فلسفى دون آخر، بل أثر فى كل المذاهب مادية كانت أو مثالية، إلحادية كانت أو دينية.

ورغم أن هيراقليطس يلى فى الترتيب التاريخى كلا من فيثاغورس مؤسس المدرسة الفيثاغورية واكسينوفان المؤسس العلمى للمدرسة الإيلية، إلا أننا فضلنا الحديث عنه قبلهما بسبب أن بعض المؤرخين يعتبرونه أحد الطبيعيين الأوائل(٩٢).

ونحن وان كنا مع هذا الرأى، إلا أننا نعتبر هيراقليطس فيلسوفا متميزاً فى هذه الفترة ولا يصح نسبته إلى المدرسة الملطية ـ الطبيعية الأولى؛ فهو لم يكن مادياً بالمعنى الذى وجدناه عند فلاسفة ملطيه؛ فقد كان فى حديثه عن النار يميز بين مستويين لها. كما أنه لم يعتبر أن النار المادية هى الأصل للعالم الطبيعى. ومن ناحية أخرى ففلسفته ذات طابع شمولى فهو لم يقصرها على الحديث عن تفسير العالم الطبيعى، بل تجاوز ذلك إلى تقديم رؤى خاصة حول قضايا المعرفة والأخلاق والسياسة ..الخ. ومن ناحية ثالثة تميزت فلسفته بالمزج بين التصوف والمنطق، بين ما وراء الطبيعة والطبيعة، بين الأخلاق والسياسة، بين الثبات والتغير إلى آخر هذه المتناقضات التى كان مغرما بالجمع بينها والتعبير عنها فى شذراته.

أولاً: مدينة افسوس وحياة هيراقليطس:

إن معرفتنا بمدينة افسوس وموقعها وتاريخها سيساعدنا بلا شك فى فهم فيلسوفها الكبير هيراقليطس.

لقد أسست هذه المدينة فى أواخر القرن الحادى عشر قبل الميلاد ويقال إنه قد أسسها مستعمرون أثينيون على الجانب الثانى المقابل لمدينة ساموس من خليج كايسترا. وقد ساعدها هذا الموقع على أن تكون واحدة من أشهر المدن الأيونية وأغناها؛ حيث كانت كما يروى هيرودوت أشهر المرافئ الواقعة على مصب نهر كايسترا. وسهل لها ذلك الموقع أن تكون مركزاً تجارياً مرموقاً للتصدير والاستيراد. وقد أحرزت جانباً من شهرتها لوجود معبد الإلهة آرتميس ـ إلهة الأمومة والخصوبة فيها . وكان مما يميز هذه المدينة أيضاً ـ كما يقول ول ديورانت ـ العنصر الشرقى الواضح فيها سواء من ناحية أصلها أو فنها أو دينها. والمعروف أن الإلهة آرتميس كانت من بداية أمرها إلى نهايته الهة شرقية للأمومة والخصوبة[٩٣]

وكانت مدينة أفسوس مدينة عدوانية منذ ظهورها؛ ففى بداية القرن التاسع فرضت سلطانها على جزيرة ساموس لفترة. وبين القرنين الثامن والسابع حاولت أن تفرض سيطرتها على الشمال والجنوب والشرق. ولم يكن غريباً فى إطار ذلك أن تحاول ليديا التى كانت متاخمة للمدن اليونانية فى آسيا الصغرى إخضاع هذه المدن وكان أول حروبها مع مدينة افسوس حوإلى عام ٥٦٠ ق.م.

إن الأحداث التاريخية التى جرت بين منتصف القرن السادس وحتى بداية القرن الخامس والتى تمثلت فى الصراع بين الشعب والحكومات الأرستقراطية وما نجم عن ذلك من إصلاحات اجتماعية وسياسية. وتلك الحروب الدامية التى خاضتها المدن الأيونية للحفاظ على استقلالها ومنها مدينة أفسوس ثم الحروب اليونانية الفارسية التى حاولت فيها تلك المدن اليونانية الدفاع عن نفسها ضد الغزو الفارسى. كل ذلك شهده هيراقليطس وخاصة تلك الحروب الأخيرة[٩٤].ولا شك أنها تركت بصماتها الواضحة على فلسفته التى كان من أشهر مصطلحاتها "الصراع" و "النار" و " الحرب" .. الخ.

اشتهر هيراقليطس فى تلك المدينة التى عاش فيها معظم حياته حسب رواية ديوجين لبرتوس حوالى الأولمبياد السادس والستين الذى يوافق ٥٠٤ ـ ٥٠١ أو ٥٠٠ قبل الميلاد تقريباً. ويرجح أنه ولد حوالى عام ٥٣٠ ق.م ابنا لأسرة أرستقراطية عريقة من أسر هذه المدينة. وكان مؤهلاً بحكم نشأته لوراثة منصب دينى هام هو منصب الكاهن الأعظم لمعبد آرتميس لكنه فيما يقول يوجين تنازل عنه لأخيه الأصغر واعتزل الحياة العامة(٩٥).

وان كانت بعض الروايات تقول أنه كان رغم اعتزاله الحياة السياسية إلا أنه كان يتدخل بين الحين والآخر فى السياسة ويروى فى هذا الصدد أنه طلب من الأمر ميلانكوماس Milancomas التخلى عن الحكم لأنه اغتصبه بغير وجه حق(٩٦).

والمعروف عن شخصية هيراقليطس أنه كان شديد التعالى على الآخرين سواء أكانوا أفراداً عاديين أو حتى من الملوك والأمراء؛ ومما يروى عنه أنه رفض دعوة من دارا ملك الفرس الذى دعاه إلى زيارته فى بلاطه فرفض قائلاً : أننى أكره المظاهر والظهور كرها عظيماً وليس فى وسعى الذهاب إلى فارس فأنا قانع بالقليل ولا حاجة لى إلا بما يزود عقلى .(٩٧)

ومن المأثور عنه قوله عن أهالى مدينته "يحسن لأهالى أفسوس أن يشنقوا أنفسهم وان يتنازلوا عن مدينتهم للفتيان"(٨٩). وقد كان هيراقليطس شديد الازدراء لبعض السابقين عليه وليس فقط أهالى مدينته؛ فقد قال عن هوميروس مثلاً أنه يجب أن يطرد من سجل الشعراء وأن يضرب وكذلك أرخيلو خوس"(٩٩)، كما قال عن بعض الحكماء السابقين عليه متهكماً" أن العلم الكثير لا يعلم الفهم وإلا لكان قد علم هزيود وفيثاغورس واكسينوفان وهيكاتايوس"(١٠٠).

ورغم ذلك التعالى على الآخرين والسخرية منهم، إلا أنه من الطريف أن نعرف أنه كان شخصية محبوبة لأهالى مدينته؛ فكل مانسب إليه من

قصص وأساطير عن شخصيته يشهد على شعبيته بين مواطنيه أكثر من أى شئ آخر[١٠١]. وقد توفى هيراقليطس حسب أرجح الروايات حوالى عام ٤٧٥ ق.م[١٠٤] ويرى ديوجين أنه مات فى حظيرة بقر خلال محاولته علاج نفسه من نوبة من نوبات الاستسفتاء. وربما كان أصل هذه الرواية الخيالية ما قاله هيراقليطس نفسه عن "أن موت النفوس أن تصير ماء"[١٠٣].

ثانياً : كتاباته وأسلوبه:

يؤثر عن هيراقليطس أنه ألف كتاباً واحداً فقط، ويرجح أنه كان بعنوان " حول الكل Peri Tu Pantas " أو "عن الطبيعة"[١٠٥]. وأيا كان اسم ذلك الكتاب فقد اتفق المؤرخون على أنه كان ينقسم إلى ثلاثة أجزاء؛ قسم يبحث فى الكون ككل. وآخر فى السياسة والأخلاق أما الثالث فكان عن اللاهوت.[١٠٦]

ويروى ديوجين أنه حينما انتهى من تأليفه أو دعه فى هيكل معبد آرتميس وكان هذا أمرا عاديا جداً فى اليونان القديمة.[١٠٧]

أما أسلوبه فى هذا الكتاب فقد كان غامضاً ملغزاً لدرجة دعت البعض أن يطلق على صاحبه لقب " الغامض أو المظلم Ho Scoteinos" . ويبدو أن هذه الطريقة الملغزة لم تكن طريقته وحده فى افسوس ؛ فقد سبقه إلى ذلك هيبوناكس Hipponax الذى كتب فيما يروى ديورانت عام ٥٥٠ ق.م قصائد قبيحة فى موضوعها، غامضة فى ألفاظها، لاذعة فى فكاهتها جعلت بلاد اليونان كلها تتحدث عنه، وجعل أفسوس كلها تحقد عليه[١٠٨].

وبالطبع فإن سبب الغموض والإلغاز فى مؤلف هيراقليطس لا يعود فقط إلى تأثره المحتمل بسابقيه من الإفسيين، وإنما يعود فى رأى معظم المؤرخين من ديوجين اللائرسى وحتى الآن إلى تعمد هيراقليطس نفسه هذا الغموض والإلغاز حتى لا يقرأه ولا يفهمه إلا القادر من الناس على تحمل مشاق الفهم والبحث عن الحقيقة. وان كان ثاوافرسطس يرى أن ذلك الغموض يرجع إلى احتلال عقل هيراقليطس. وقد خالف ثاوفراسطس فى

ذلك رأى أرسطو الذى أرجع هذا الغموض إلى عدم دقة هيراقليطس فى وضع النقاط وعلامات الترقيم(١١٠).

وفى اعتقادى أن ذلك الغموض فى أسلوب هيراقليطس ربما يرجع إلى عدة أمور أهمها: أولاً أنه أراد أن يوقظ الأذهان ويتحدى الأذكياء ليعرفوا مقصوده وليصلوا إلى إدراك نظريته عن الحقيقة. وثانياً: أنه ربما تأثر فى ذلك الأسلوب قصير العبارات، غزير المعانى بحكماء الشرق الذين اتصل بهم وأخذ عنهم وتأثر بأسلوبهم الموجز شديد الإيحاء والرمزية. وثالثا: أن هذا الغموض فى الأسلوب ربما يرجع فى الأساس إلى نظريته الخاصة فى اللغة ورأيه حول العلاقة بين الفكر والكلمات، ؛ اذ يرى أن "النظرية الطبيعية" فى أصل اللغة قد ارتبطت باسمه فى مقابل " النظرية الاصطلاحية" التى ارتبطت باسم ديمقريطس. وهذه النظرية ، نظرية الأصل الطبيعى للغة التى يوصى بها هيراقليطس دون أن يصوغها بدقة ترى أن الكلمات وأسماء الأشياء ليست اشارات عبثية أو موضوعة وفق ارادة الناس، بل هى تولد وفق ارادة الناس، تولد مرتبطة بالأشياء ومعبرة عن طبيعتها. فالكلمة فى رأيه تتطابق مع المحتوى الموضوعى للفكر أى تتطابق مع ما يعنيه الموضوع.(١١١).

ولذلك فليس من قبيل المصادفة أن يهتم هيراقليطس بمفهوم "اللوغوس ـ Logos" أى الكلمة أو الفكر أو الشئ الموجود ذاتياً. لقد بحث هيراقليطس فى اللغة عن كلمات تعبر عن الطبيعة التناقضية الملازمة للأشياء وعن وحدة الأضداد، كما حاول فى الوقت نفسه اثبات الطابع التناقضى للمفاهيم التى تشير إليها هذه الكلمات.

وباختصار فقد حاول أن يثبت أن الكلمات إنما تستخدم للتعبير عن مفاهيم متعارضة، وفى ذات الوقت تعبر عن الجوهر المتناقض لظواهر الواقع الذى تشير إليه (١١٢).وربما يرجع ذلك الغموض من جهة رابعة إلى الأصل الملكى والكهنوتى لهيراقليطس؛ فقد عبر عن أفكاره الفلسفية على شكل خواطر صوفية مبنية على التقاليد الكهنوتية النابعة من منشئه الملكى

فيما يرى طومسون[١١٣]. كما أن الكثير من كلماته وتعبيراته ترتبط فيما يقول كيرك بالديانة الشعبية وبالأساطير السائدة فيها مثل عبارة " كان وهو كائن وسيظل" وكذلك الكلمات من قبيل " العدالة" و " التطهر" و " زيوس" و " آلهة النار" .. الخ[١١٤]، كما أن قوله "إن الحرب أب لكل الكائنات وملكها" ليس سوى آخر نقل عن نشيد لتمجيد زيوس[١١٥].

وعلى كل حال، فقد أثبت الكثير من الباحثين العلاقة الوثيقة بين أسلوب هيراقليطس والأسلوب الذى كان متبعاً فى "الأقوال المقدسة" خاصة لدى اتباع الأورفية. ولا شك أن هذا الأسلوب الغامض متعدد الدلالات يعود فى أساسه إلى التأثر بالأديان الشرقية القديمة؛ فهو أقرب فيما يرى ويلرايت إلى أسلوب الطاويين Tao Teh Ching الصينيين. وقد كانت لغة الطاويين أشبه باللغة التنبؤية التى استخدمت فى الزند أفستا Zend avesta وهو الكتاب المقدس لدى الايرانيين القدماء وفى الأوبانيشاد Upaneshades وهو الكتاب المقدس فى الهند القديمة.[١١٦].

ثالثاً : اللوغوس Laogos عند هيراقليطس :

تدور فلسة هيراقليطس حول اللوغوس، ذلك الإصطلاح الذى أطلقه وصار له بعد ذلك صدى واسعا فى تاريخ الفلسفة عموماً. وقد استخدمه بمعان عدة تتضح من الشذرات العديدة التى ورد استخدامه فيها مثل قوله:

١- مع أن هذه الكلمة ـ اللوغوس أزلية إلا أن الناس يعجزون عن فهمها عند سماعها، كأنهم يسمعونها لأول مرة.[١١٧]

٢- من الحكمة ألا تصغوا إلى ، بل إلى كلمتى وأن تقولوا بأن جميع الأشياء واحدة.[١١٨]

٣- اللوغوس ـ الفكر أو الحقيقة ـ مشترك للجميع. [١١٩]

٤- ينبغى اذن أن يتبع الانسان ما هو مشترك. ومع أن كلمتى Logos عامة إلا أن معظم الناس يعيشون وكأن لكل واحد حكمته الخاصة.[١٢٠]

وإذا ما أنعمنا النظر فى هذه الأقوال لوجدنا أن هيراقليطس يستخدم اللوغوس أحياناً بمعنى الكلمة وأحيانا أخرى بمعنى الفكر أو الحقيقة. وسواء استخدمها بهذا المعنى أو ذاك. فإن السؤال الذى شغل مؤرخو فلسفته هو: هل قصد هيراقليطس " بالكلمة"كلمته هو كما تشير إلى ذلك الشذرة الثانية والرابعة أم إلى كلمة كلية عامة ربما تكون كلمة الهية كما تشير إلى ذلك الشذرة الأولى والثالثة[١٢١]؟!

لقد قصد هيراقليطس فى اعتقادى أن يعبر عن كلمة كلية الهية عليا ؛ فهو فى الشذرة الأولى يصف هذه الكلمة بأنها أزلية ويصفها فىالثالثة بأنها مشتركة بين الجميع، ورغم أنه فى الشذرتين الثانية والرابعة يشير إلى كلمته فإنه لم يقصد بها أى حديث شخصى أو ذاتى بل عبر فى الأولى عن كلمة مضمونها القول بأن جميع الأشياء واحدة وفى الثانية (أى فى الشذرة الرابعة) وصف كلمته بأنها عامة واتهم معظم الناس بأنهم يعيشون بعيداً عن هذه الكلمة العامة مكتفين بحكمتهم الخاصة!

إن الكلمة Logos اذن تعنى الكلمة الازلية المشتركة بيننا جميعاً وان كنا الآن " نعجز عن فهمها" أو " نعيش وكأن لكل واحد حكمته الخاصة" فإن دور هيراقليطس هو التذكير بهذه الكلمة التى جوهرها " أن جميع الأشياء واحدة"!

إن اللوغوس فى حقيقة الأمر هو " الحق" الذى يعتبر هيراقليطس نفسه قادراً على اظهاره أمامنا وإطلاعنا عليه[١٢٢]. وهو لن يكشفه أمامنا إلا إذا أحسنا الإنصات إلى حديثه عنه وتخلص كل منا من كلمته أو حكمته الخاصة، وخرج من ذاته ليتلقى عبر حديث هيراقليطس " كلمة" الإله.

إن هيراقليطس أشبه بصوفى ملهم يريد أن يأخذ بيد مريديه ليدركوا الحق عبر طريق طويل وشاق أساسه الرمز. فما هى معالم هذا الطريق، وكيف أمكن له ومن ثم لنا أن ندرك "اللوغوس"؟!

هذا ما تجيب عليه شذراته التى تتعلق ـ حسب اصطلاحنا الحديث ـ بنظرية المعرفة

رابعاً : المعرفة عند هيراقليطس :

إن نظرية المعرفة عنده يتقاطع فيها اهتمامه بالحواس مع اهتمامه بدور الإلهام والحدس. وللعقل الاستدلإلى دوره بينهما. لقد قدم صورة شبه متكاملة لنظرية فى المعرفة تعترف بدور لكل أدوات المعرفة الإنسانية وإن جاء هذا الاعتراف فى صورة غامضة تتطلب من قارئه أن يقرأ ما بين السطور أو يتجاوز عن ظاهر كلامه محاولا فهم مغزى اشاراته وتلميحاته.

لقد أطلعنا هيراقليطس فى البداية على إيمانه بأهمية المعرفة الحسية فى قوله "إنى لأمتدح كثيرا ما يرى ويسمع ويحفظ" [١٢٣] فهو إذن يقدر دور الحواس وخاصة حاستى البصر والسمع وهما بلا شك أهم الحواس الإنسانية المعنية بمعرفة الجديد وجمع المعلومات التى تختزنها ذاكرة الإنسان. وهو لا ينسى فى هذا الإطار أن يؤكد "أن العين أصدق خبرا من الأذن" [١٢٤] ولنلحظ مدى ما فى هذا التأكيد من نزعة علمية وضعية ترى أن الملاحظة الحسية عن طريق العين هى الأكثر دقة والأكثر صدقا فى إدراك الشئ بصورة مباشرة.

لكنه سرعان، ما ينتقد هذا الدور الذى تقوم به الحواس حينما يقول فى شذرة أخرى "إن العيون والأذان شهود سيئة للإنسان"[١٢٥]. أو بعبارة أخرى "أن الأين والآذان تكون شهود زور عند الناس إذا كانت الأرواح بربرية".

فهل هناك تناقض بين أقواله السابقة عن الحواس؟! الحق أن ظاهر النصوص قد يشير إلى مثل هذا التناقض؛ فمن جهة يحترم هيراقليطس الحواس ويقدر دورها، ومن جهة أخرى يعتبرها مفضلة وشهود زور !؟ ولكن الحقيقة أنه إذا أنعمنا النظر فى تلك النصوص سنجد أنه لا تناقض هناك؛ فهيراقليطس رغم اعترافه بأهمية الحواس وبدورها فى المعرفة الإنسانية إلا أنه يعتبرها درجة ينبغى أن يعقبها درجات معرفية أخرى أهم

وأفضل؛ فالحواس وحدها لا تكفي لإدراك الحقيقة خاصة " إذا كانت الأرواح بربرية"! ولندقق فى تلك العبارة فهى اشارة من هيراقليطس إلى ما كان سائداً عند اليونانيين من عدم احترام للاجانب أو البرابرة حيث أنهم لا يصلحون فى نظر اليونانيين إلا للرق والعبودية أى لا يصلحون إلا للأعمال اليدوية الشاقة التى من شأنها أن تفسر الجسم وتنهك العقل أو توقف عمله!!

وكأن هيراقليطس يريد أن يقول اذن، إن الأعين والآذان تكون مضللة لأصحاب هذه الأرواح البربرية الذين يكتفون بهما كمصدر للمعرفة.

إن المعرفة عن طريق الحواس فقط تؤدى إلى الحفظ و "كثرة الحفظ لا تعلم الحكمة"(١٢٧) فى نظر هيراقليطس. -

وبهذه الإشارة إلى أن كثرة الحفظ لا تعلم الحكمة ينقلها فيلسوفنا إلى درجة أعلى من درجات المعرفة العقلية؛ فما دامت الحواس وما نحفظه عنها لا تعطينا الحكمة ولا تطلعنا عليها فليس أمام الإنسان إلا أن يشرع فى تحليل وفهم ما نقلته الحواس. وبهذا يبدأ دور العقل فى المعرفة " فالفكر هو المشترك للجميع"(١٢٨) ، و " للأيقاظ عالم مشترك، ولكن النائم ينعطف على نفسه فى عالمه الخاص"(١٢٩).

إن ادراك الحقيقة المشتركة بين الناس جميعاً لا تبدأ إلا إذا أعملوا العقل فيما نقلته حواسهم المتباينة من خبرات ومعلومات. فهذه الخبرات الحسية تتباين وتختلف باختلاف الأشخاص وقد رمز هيراقليطس لذلك بعالم " النوم" الذى هو أشبه بكهف فردى لا يعرفه إلا صاحبه، وعلى كل منا أن يتجاوز هذا الكهف الفردى وأن يستخدم العقل الذى به نتجاوز الفردى — الشخصى إلى الكل المشترك بين الأفراد. وفى هذا تكون " اليقظة" التى يدعونا إليها هيراقليطس، اذ لا يصح أن نسلم بصحة أى شئ إلا إذا اتفقنا عليه، أى أنه لا يجوز أن نقبل أى شئ يند عن المنطق العقلى السليم فلقد كان هيراقليطس داعية لمنهج عقلى منطقى حسب تعبير دوميتريو(١٣٠).

ولكن هل يكفى التحليل العقلى المنطقى لإدراك "اللوغوس" ومعرفة الحقيقة؟! يجيبنا هيراقليطس من خلال بعض شذراته الموحية ــ عميقة الدلالة، فيقول" ينقب الباحث عن الذهب فى الأرض كثيراً ولا يجد إلا القليل"[(١٣١)] و " إذا الم تتوقع مالا يتوقع فلن تجده (بقصد اللوغوس أو الحقيقة) لأنه صعب ويشق على البحث[(١٣٢)]"، وان الطبيعة تحب أن تتخفى[(١٣٣)].

وإذا ما تأملنا هذه الأقوال جيداً لأدركنا أنه يحاول أن يرتفع بنا إلى درجة أرقى من درجات المعرفة ألا وهى "الحدس" الذى هو ادراك للماوراء بصورة مباشرة وبدون واسطة؛ فتوقع ما ليس متوقعاً لا يمكن أن يكون إلا بهذا "الحدس مباشرة" أو ربما بالإلهام الصوفى والأمران سواء عنده.

ويتأكد لنا ذلك إذا ما ميزنا بين "توقع ما هو متوقع" و " وتوقع ما ليس متوقعاً" ؛ فالعبارة الأولى تشير إلى المعرفة العقلية الاستدلالية لأنه فى أى استدلال عقلى يمكننا أن نتوقع النتيجة ومعرفتها من النظر فى المقدمات . بينما تشير الثانية إلى معرفة ما ليس متوقعاً، أى تطالبنا بما هو أعلى من مجرد جمع المعلومات أو تحليلها تحليلاً عقلياً منطقياً، إنها تطالبنا بمعرفة ماوراء الطبيعة لأن "الطبيعة تحب أن تتخفى " كما أن الإله لا يتكلم ولا يخفى مراميه بل يرمز"[(١٣٤)].

إن الحقيقة تكمن فى تلك الطبيعة "التى تحب أن تتخفى"، وفى اكتشاف معنى "الرمز" الإلهى فكيف ندرك ذلك ؟!

ليس أمامنا إلا أن نتجاوز "الظاهر " لندرك "الباطن" ، نتجاوز "المحسوس " لندرك "المعقول"، ونتجاوز المعقول "المنطقى" لندرك ماوراءه. أى ليس أمامنا إلا أن نلتقط حدساً مايشير إليه الرمز؛ فالإله صاحب الكلمة الكلية لم يخف عنا مراميه رغم أنه لم يتكلم، فقد رمز لنا وهذا الرمز ليس إلا تلك الموجودات الطبيعية التى علينا أن نلاحظها ونجمع عنها المعلومات، ولا نكتفى بذلك بل نحلل هذه المعلومات ونفهمها جيداً. ثم نتجاوز هذا الفهم

العقلى المنطقى الذى ربما كان قاسماً مشتركاً بيننا جميعاً لندرك الحقيقة القصوى حدساً. وهذا أمر لا يستطيعه إلا القادرون على "توقع ماليس متوقعاً"، القادرون على إدراك المعانى الخفية وراء "الرموز " أى بعبارة واحدة ـ إن لم يقلها هيراقليطس فقد أصبحنا واعين بها ـ القادرون على الإتحاد بالحقيقة القصوى أى باللوغوس نفسه إذ " الحكمة شئ واحد. أنها معرفة مابه تتحرك جميع الإشياء فى جميع الأشياء"[١٣٥].

ولعل السؤال الآن: ما هو جوهر تلك الحكمة التى يكشف عنها هيراقليطس فى شذراته ويريد أن نصل إلى إدراكها؟!

خامساً: فلسفته الطبيعية والميتافيزيقية:

(١) "النار" كجوهر للعالم:

إن أول ما يطالعنا عند هيراقليطس هو قوله فى شذرته الشهيرة:

"إن هذا العالم Kosmos وهو واحد للجميع لم يخلقه إله أو بشر ولكنه كان منذ الأبد، وهو كائن، وسوف يوجد إلى الأزل، إنه النار التى تشتعل بحساب (أى بمقاييس منتظمة) وتخبو بحساب".[١٣٦]

ففى هذه العبارة يكشف رؤيته لحقيقة العالم الطبيعى وجوهره، فاللوغوس الذى يحكم جميع الأشياء ويحركها هو "النار" سواء كان فى الماضى أو فى الحاضر أو فى المسقبل. وقبل أن نتطرق إلى معنى هذه النار وماهيتها يجدر بنا أن نتساءل عن معنى "لم يخلقه إله أو بشر"؟

إن هيراقليطس بهذه العبارة ربما يريد أن يؤكد انتماؤه إلى الفكر الأيونى المادى الذى ينظر إلى الكون ككل على أنه قد نشأ من تلقاء نفسه وأن كل العمليات التى تجرى فيه إنما تجرى من تلقاء ذاتها. ومن جانب آخر فربما تكون هذه اشارة ساخرة من هيراقليطس لعقيدة اليونانيين حول الآلهة الأوليمبية التى هى كالبشر تحيا وتموت، تتزاوج وتتوالد. تحب وتكره.. الخ فالعالم الأزلى ـ الأبدى لايمكن أن يكون قد خلقه أحد هذه الآلهة، كما لا يمكن أن يكون قد خلقه أحد البشر!

لقد فسر هيراقليطس وجود هذا العالم من خلال تلك "النار" الخالدة التى اعتبرها أقرب إلى الطاقة الداخلية الملازمة لحياته وتجدده. ومن الواضح أن هذه النار ليست النـار المادية المحسوسة التى اعتبرها فلاسفة ملطية أحد العناصر الأربعة. ولكنها "النار" العاقلة ـ الحية فهى إذن رمز للحياة ولحيوية العالم والتفاعلات التى تسرى فيه. وليس أدل علـى ذلك من أن هذه النـار " تشتعل بحسـاب" و " تخبو بحساب" أى ان لها عقلا ينظم عملية الاشتغال والخبو، أو الوجود والفناء فى هذا العالم.

وليس من شك أن الأثر الفارسى واضـح هنـا علـى رؤيـة هيراقليطس لحقيقة النار دائمة الاشتعال واعتبارها رمزا للحياة والبقـاء. وعلـى كل حـال فقد عاش فى الوقت الذى كانت فيه المدن الأيونية كلها خاضعة للفرس [١٣٧]، كما أنه لم يكن وحده الذى تأثر بهذه العقيدة الفارسية حول النار المقدسة، فقد شاركه الإعتقاد بأن أصل العالم هو النـار فيلسوف آخر أشـار إليه أرسطو يدعى "هيباسوس" Hippasus of Metapontium.[١٣٨]

وبالطبع فإن هذه النار المبدأ، النار الحية العاقلة سرعان ما تسرى منها وعليها التحولات فتتحول إلـى نـار محسوسـة وتخـرج عنهـا بقيـة العنـاصر. وهذا ما يعبر عنه هيراقليطس بقوله " وهـذه هـى الصـور التـى تتحـول إليهـا النـار: أولاً البحـر ، ثـم نصـف البحـر أرض، ونصفـه الآخـر أعـاصير Prester"[١٣٩]

ولا يمكن أن تفسر هذه التحـولات فـى ضـوء نظريـات فلاسفة ملطيـة الماديـة الخالصـة كمـا فعـل ذلك أرسطو،[١٤٠] وشـراحه خاصـة الاسـكندر الأفروديسى وسمبليقوس الذين تابعوه فى النظر إلى النـار الهيراقليطيـة علـى أنهـا احـدى العلـل الماديـة للأشـياء[١٤١].وإنمـا يجـب أن نفهـم نظريتـه بهـذه الصورة الرمزية المركبـة التـى تعمدهـا، فهـو يـرى ان النـار بصفتهـا رمـزاً للتحول تتحول ذاتيـاً إلـى حـالتين أو عنصريـن همـا المـاء والأرض . ومنهـا تتصـاعد الأبخـرة التـى تشـغل "البرسـتير أو الأعـاصير "! ذلـك المصطلـح الغامض الذى اختلف المترجمون القدامى والمحدثون حول ترجمته وتفسيره؛

فقد رجح بيرنت أنه يقصد الهواء الساخن Whirel Wind، بينما رأت كاثلين فريمان أنه يعنى الينابيع Wattr - Spout[١٤٢].أما أبيقور فيلسوف العصر الهللينستى فقد فسر هذه الظاهرة على أنها نوع من الزوبعة أو العاصفة الدوارة مصحوبة بإعصار. وأشار لوكريتيوس. وهو أحد تلاميذ أبيقور المتأخرين ـ إلى أنها وميض البرق الذى ينهمر من أعلى إلى أسفل فى البحر. أماسينكا الفيلسوف الرواقى الشهير فقد تحدث عن ما أسماه اليونانيون وميض البرق باعتباره شيئاً يتفجر فى لهب Influmattar فيشكل دوامة نارية Igneusturbo.[١٤٣]

ولعل فى هذه التفسيرات التى قدمها الفلاسفة القدامى ما يلقى الضوء فعلاً على نظرية هيراقليطس التى تتحدث عن هذه التحولات عبر ظاهرة "البرستير" فى حركتين، حركة صاعدة إلى أعلى ، وحركة هابطة إلى أسفل. وقد أشار أبيقور فى تفسيره إلى الحركة الصاعدة بينما أشار لوكريتيوس إلى الحركة الهابطة. والحقيقة أن هيراقليطس رغم أنه يفسر هذا التحول بهاتين الحركتين فعلاً إلا أنه يرى أنهما يسيران معا وفى نفس الطريق " فالطريق إلى فوق وإلى أسفل واحد ونفس الطريق" [١٤٤]. كما أنه يعتقد " أن البدء والنهاية فى محيط الدائرة واحد"[١٤٥].

ان تلك التحولات تتم فى صورة دائرية لا يمكن تحديد الأعلى والأسفل منها بصورة مطلقة. كما أن هذه التحولات تتم وفق قانون محدد داخل الجوهر وهو "النار" وكل ما هنالك أنه رمز لهذه التحولات بهذه الظاهرة المركبة الفريدة ظاهرة البرستير. ويعبر هيراقليطس عن هذه التحولات بصورة أكثر وضوحاً حينما يقول إن " هناك تبادل بين النار وجميع الأشياء كالتبادل بين السلع والذهب أوالذهب والسلع"[١٤٦]، وحينما يقول كذلك " ان النار تحيا بموت الأرض، والهواء يحيا بموت النار، والماء يحيا بموت الهواء، والأرض تحيا بموت الماء"[١٤٧].

(إن "نار" هيراقليطس اذن رغم مظهرها الحسى المادى ليست هى النار العادية التى إذا ما ألقينا بعضه انطفأت وخمدت، وانما هى مبدأ خلاق يعطى

الحياة لكل شئ وإنما هى الحياة نفسها بوصفها المبدأ الفاعل والديناميكى فالحياة شعلة وبالتالى انطفاء.) والاشتعال والانطفاء عمليتان تتمان فى الوقت ذاته عبر حلقات وفى اطار من " المعايير المنتظمة" وبعبارة أخرى فإن هناك "توازى" بين عملية تحول النار إلى كل شئ، وبين العملية المعاكسة أى تحول كل شئ إلى نار. ولهذا " فإن الطريق نحو الأعلى ونحو الأسفل هى الطريق نفسها"(١٤٨).

(ب) الإحتراق الكلى والدورات الكونية:

إن الحديث فى الفقرة السابقة عن الاشتغال والانطفاء رغم استمراريتهما فى حال العالم الواحد وتحولات عناصره من وإلى النار، يجعلنا نطرح سؤالاً مهماً: هل كان هيراقليطس يؤمن بالدورات الكونية وبالإحتراق الكلى للعالم؟!

إن حديث هيراقليطس عن التغيرات والتحولات التى تسرى على النار، تلك التحولات تتم وفق معايير منتظمه وحساب ثابت " تشتعل بحساب وتخبو بحساب" يشير إلى أنه كان من المؤمنين إلى حد كبير بفكرة الإحتراق الكلى للعالم. تلك الفكرة التى تأثر بها وأوضحها كثيراً فلاسفة الرواق وكانوا من المؤمنين بفلسفة هيراقليطس الطبيعية. إن قول هيراقليطس بأن" هناك تبادل بين النار وبين جميع الأشياء" انما يعنى محاولته كشف جوهر العلاقة بين المبدأ الأول الواحد (النار) وبين تجلياته (كثرة الأشياء) على أساس أن "النار تحرك العالم" فالإحتراق قد يعنى كون العالم وحركته وقد يعنى فناءه فى آن واحد !! ولذلك فقد مال معظم الكتاب القدامى إلى الإعتقاد بأن هيراقليطس من المؤمنين بانحلال العالم وفنائه بالنار.(١٤٩).

وعلى أية حال فإن فكرة الإحتراق الكلى وما يترتب عليها من اعتقاد ثابت بوجود الدورات الكونية المتتابعة أو ما يسمى بالسنة الكبرى أو العظمى The Great year كان اعتقاداً سائداً عند الكلدانيين القدماء الذين كانوا يعتقدون أن اطول هذه السنة الكبرى ــ أى الدورة الكونية الواحدة ــ ٣٦٠٠٠ من

السنوات العادية. لقد كانوا يعتقدون أنه حين يحدث اتصال الكواكب فى برج السرطان تنخفض كل الأشياء إلى ماء، وحين يحدث فى برج الجدى فإن كل الأشياء تتحد مع النار أو تفنى فيها(١٥٠).

ولم يكن هذا الإعتقاد عند الكلدانيين وحدهم. بل توجد آثار مذهب مماثل فى التراث الهندى القديم، وكذلك فى التراث الإيرانى القديم. كما أن هذا الإعتقاد كان موجوداً أيضاً لدى اليونان وان كانوا قد قدروا طول السنة الكبرى بـ ١٨٠٠٠ أو بـ ١٠٨٠٠ سنة (١٥١).

وفى ضوء شيوع هذا الإعتقاد سواء فى بلاد الشرق القديم أوفى بلاد اليونان فإنه ليس من المستغرب أن تفسر تلميحات هيراقليطس فى شذراته على أنه قد اعتقد فى الإحتراق الكلى وفى وجود الدورات الكونية خاصة وأن أرسطو قد أشار فى كتاب السماء Oe caelo - Dn the Heavens إلى أنه من القائلين باستمرار عملية التبادل بين الكون والفساد وأبديتها(١٥٢).

على أية حال، فسواء كان هيراقليطس من القائلين بالإحتراق الكلى وتكرار حدوثه ومن ثم حدوث دورات كونية متكررة وإلى الأبد كما يرى ذلك من القدماء أرسطو وشراحه ومن المحدثين جومبرز وزيلر من المؤرخين، وستوك مترجم كتاب السماء لأرسطو، أم لم يكن يؤمن بها كما يرى بيرنت وكيرك، فإن هذه المسألة قد لا تشكل أهمية كبرى فى فهم بقية جوانب فلسفة هيراقليطس فى نظر ويلرايت(١٥٣).

والحقيقة أننا نعتقد أنها مهمة خاصة فى فهم بقية جوانب فلسفة هيراقليطس الطبيعية؛ اذ أن بعض شذراته تشير إلى النار وكأنها "الإله" الذى يعاقب ويثيب، وهذا يطرح سؤالاً مهما هو: أيمكن أن تعلو النار ـ الإله على الأشياء وتحاكمها وهى لا تزال حية تعيد خلق العالم فى دوراته المتعاقبة، أم أن الأصوب الإعتقاد بأن عملية الإحتراق الكلى فى اعتقاده سوف تتم مرة واحدة وإلى الأبد؟!

ربما يكون الإحتراق الثانى هو الأقرب إلى التصديق خاصة حينما نقرأ قول هيراقليطس " عندما تعلو النار على جميع الأشياء فإنها سوف تحكم عليها وتدينها"[١٥٤] فالإشارة فى هذه الشذرة واضحة إلى مفارقة النار لعالم الأشياء!

ومع ذلك فإنه يمكن التوفيق بين ما تشير إليه هذه الشذرة، وبين الإحتراق الأول حيث أن الإحتراق الكلى وان حدث مرات عديدة فهو لا يمنع العقاب الإلهى وربما يمكننا القول بأن هذا الإحتراق يمثل فى حد ذاته العقاب الذى ينزل بالأشياء وبالكائنات عقب كل دورة كونية؛ فبالإحتراق يتطهر العالم لتبدأ دورة كونية جديدة فالنار اذن هى لوجوس العالم، وهى أساس الإحراق والفناء، وهى بمثابة القانون والإله الذى يمكنه العلو على الأشياء والحكم عليها وادانتها!

إن اختلاط الفيزيقا بالميتافيزيقا أمر من الضرورى أن نسلم به إذا أردنا أن نفهم هيراقليطس؛ فهو يتحدث عن المحسوس ويقفز منه إلى المعقول والكلى كما يتحدث أحياناً أخرى عن المعقول ويعنى المحسوس، وعن الروحى وكأنه مادى، وعن المادى وكأنه روحى! .. وهكذا تضيع فى لغة هيراقليطس عن قصد معالم التمييز بين المتمايزات أو ما ينبغى أن يكون هكذا[١٥٥] .

ولعل أكثر ما يكشف عن هذا الإختلاط والمزج فى فلسفته هى فكرته عن الأضداد صراعها ووحدتها!

(جـ) صراع الأضداد ووحدتها:

إن هيراقليطس من المؤمنين بأن الجوهر الظاهر للعالم الطبيعى هو التغير الذى يكشف عن وجود الأضداد والحركة الدائبة بينها. وهو يعبر عن ذلك فى شذرات عديدة منها:

١- لا يمكنك أن تنزل مرتين فى النهر نفسه لأن مياهاً جديدة تغمرك باستمرار.[١٥٦]

٢- تتجدد الشمس كل يوم. [١٥٧].

٣-الأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، ويجف الرطب ويصبح الجاف رطباً .[١٥٨].

٤-إننا ننزل ولا ننزل النهر الواحد، إننا نكون ولا نكون. [١٥٩].

ان التغير المتصل Panta rei اذن سمة الموجودات فى هذا العالم الطبيعى، فكل ما فيه كما تؤكد أقوال هيراقليطس السابقة فى حركة دائبة مستمرة وقد توقف الكثيرون من المفسرين له من الفلاسفة القدامى كأفلاطون وأرسطو[١٦٠]، والمحدثون من أمثال هيجل[١٦١]، وانجلز وماركس ولينين[١٦٢]، وكذلك معظم الشراح والمؤرخين له من المعاصرين[١٦٣]، توقفوا جميعاً عند فكرة التغير والصراع الدائر بين قوله بالتغير بين الأضداد وبين قوله بوحدة الأضداد؛ فقد اعتبر هيجل ـ الذى يلعب النقيض دورا مهما فى منطقه وفلسفته ــ أن "وحدة " هيراقليطس وحدة منطقية وكذلك اعتبرها بيجر[١٦٤].وان كنت أرى أن هيراقليطس لم يكن يتحدث هنا على المستوى المنطقى، فهو لم يقصد بوحدة الأضداد تلك الوحدة المنطقية (المركبة من الضد ونقيضه) كما زعم هيجل لأن حديثه فى الأساس كان عن الطبيعة وما وراءها وان شاب حديثه نغمة صوفية ينكرها البعض[١٦٥]، ويؤيدها آخرون [١٦٦]. وليس أدل على ذلك من النظر فى تلك الشذرات التى يقول فيها:

١- الائتلاف الخفى أفضل من الظاهر[١٦٧].

٢- الضد هو الخير لنا [١٦٨].

٣- الله هو النهار والليل، الشتاء والصيف، الحرب والسلم، الشبع والجوع، ولكنه يتخذ أشكالاً مختلفة كالنار التى امتزجت بالتوابل سماها كل شخص حسب طعمها.[١٦٩]

٤- جميع الأشياء بالنسبة إلى الإله جميلة وحق وعدل. ولكن الناس يعدون "بعض الأشياء ظلم وبعضها الأخر عدل"[١٧٠].

إن المقارنة بين هذه الشذرات الأربع وبين الشذرات السابقة تكشف عن حقيقة فهم هيراقليطس للطبيعة؛ فالتغير والسيلان أو الحركة الدائبة لايعبرون إلا عن الجانب الظاهر من العالم. اذ إن أول ما يظهر أمامنا فى العالم إنما هو ذلك التغير وتلك الحركة الدائبة المستمرة للأشياء. لكن لو أنعمنا النظر لاكتشفنا الحقيقة الواحدة الكامنة خلف هذا التغير الظاهر. فالحقيقة عند هيراقليطس واحدة وان كانت تبدو فى الظاهر كثيرة متغيرة (١٧١).

إن الأضداد عنده تكشف عن الائتلاف، والضد ليس شراً وانما هو مصدر الخير لنا وان كنا لا نعلم ذلك لأول وهلة. فنحن نتصور أن بعض الأشياء ظلم وبعضها عدل، بينما الحقيقة هى أن جميع الأشياء بالنسبة إلى الإله جميلة وحق وعدل. كما أن الإله موجود فى كل هذه الأضداد؛ فهو موجود فى النهار كما هو موجود فى الليل، موجود فى الشتاء والصيف معاً، موجود فى الحرب والسلام معاً. وهكذا فإن الحقيقة النهائية للعالم واحدة عنده.

وبالطبع فإننا لا يمكن أن ندرك هذه الحقيقة الواحدة الكامنة فى الكثرة الظاهرة أو خلفها إلا إذا تجاوزنا الإحساس والمحسوسات الظاهرة إلى ما وراءها ولا يكون ذلك إلا " بتوقع ماليس متوقعاً " أى بحدس " الحقيقة" والاتحاد بها. ولقد سخر هيراقليطس ممن يقفون عند المظاهر حينما قال "إن أعظمهم منزلة لا يعرفون إلا المظاهر التى يتمسكون بها(١٧٢)". فهؤلاء الذين يتوقفون عند معرفة المظاهر ويتمسكون بها هم كالقردة بالنسبة إلى الإله " فأحكم الناس كالقرد بالنسبة إلى الإله. كما أن أجمل القرود قبيح بالإضافة إلى الإنسان"(١٧٣).

سادساً : نظريته عن النفس الإنسانية وفلسفته الأخلاقية:

اهتم هيراقليطس فى شذراته بموضوع النفس. ورغم أن طبيعتها عنده ليست مما يسهل معرفة حدوده،(١٧٤)، إلا أنها تمثل جوهراً وقوة ذات أهمية

قصوى[١٧٥] .ولذلك فهو يطالبنا بسبر أغوارها وإذا ما فعلنا ذلك سنكتشف معه أن النفوس منها الرطبة ومنها الجافة. وإن كانت الإشارة واضحة هنا إلى ارتباط أنواع النفس عنده بعنصرى الماء والنار فليس معنى ذلك أن النفس مركبة من هذه العناصر فالنفس عنده ذات طبيعة كيفية وان وصفت بأنها رطبة أو بأنها جافة فلا ينبغى أن نتجاوز الصفة إلى العنصر الملازم لها لأن هذه الصفات إنما تشير إلى الطبائع الأخلاقية للنفس. ويتضح ذلك من قول هيراقليطس أن "سعادة الأنفس أن تصبح رطبة"[١٧٦]. وإن "النفس الجافة أحكم وأفضل"[١٧٦].

إنه يميز اذن بين النفوس الرطبة والنفوس الجافة ليقيم على أساس ذلك تمييزه بين النفس الصالحة التى هى النفس الجافة فهى " الأحكم والأفضل" لأنها الأكثر زهداً وتقوى . وبين النفس الوضيعة التى هى النفس الرطبة الساعية دوماً إلى حياة تفقد فيها النفس التركيز والفهم والحكمة. بل تفقد القدرة على التمييز والحركة فى الإتجاه السليم؛ " فحين يشرب الرجل الخمر، يقوده صبى أمرد ولا يعرف أين يضع قدميه"[١٧٧].

إن جفاف النفس و زهدها هو طريق فضيلتها اذ "ليس من الخير أن يحصل الإنسان على كل ما يرغب، فالمرض مطية الصحة والسعادة والجوع سبيل الشبع، والتعب طريق الراحة" [١٧٨] ولا شك أن "كبح جماح الشهوة عسير "[١٧٩]، لكن ارضاء الشهوة واشباعها إنما يتم على حساب نقاء الروح وصفاء النفس. ولذلك فإن" من الخير اخفاء الطيش ولو أن ذلك عسير عند الإسترخاء والسكر"[١٨٠].

إن هذه الروح الفاضلة التى تكشف عنها أقوال هيراقليطس السابقة هى من السمو بحيث يمكننا أن نعتبرها الشرارة الأولى للمذاهب الأخلاقية الكبرى فى الفلسفة اليونانية. فلقد كان فيلسوفنا من أوائل الذين انتقدوا فى ضوء هذه المعايير الأخلاقية الزاهدة التقاليد اليونانية المتشبعة بالأسطورة والخرافة. انظر إلى قوله " يطهرون أنفسهم بأن يلطخوا أنفسهم بالدم كما لو لطخ المرء نفسه بالطين ليغتسل من الطين، ولو شوهد يفعل ذلك لقيل عنه مجنون"[١٨١].

فهو ينتقد هنا طريقة التطهير الأسطورية التى كانت متبعة بين المؤمنين بالديانة الأورفية من أصحاب الأسرار، فلقد اعتبرهم يتبعون " أسرار غير مقدسة" [١٨٢]، فهم وغيرهم من عبدة الإله ديونيسيوس حينما يحتفلون بعيد الإله "يترنمون بالنشيد الفاللى Phalic hymn المخجل "، وقد كان نشيداً ينشدونه لعضو التناسل الذكرى[١٨٤].

وقد تحلى هيراقليطس بشجاعة عظيمة حينما انتقد كل هؤلاء وغيرهم قائلاً بكل وضوح " ان شخصاً واحداً عندى أفضل من عشرة آلاف إذا كان أفضلهم[١٨٥]"، اذ أن " مصير الإنسان رهن بأخلاقه"

وقد يقول قائل هنا أن النغمة الأخلاقية الواضحة فيما نقلناه عن هيراقليطس فيما سبق ربما تتناقض مع قوله " ان الطريق الصاعد والطريق الهابط واحد وهما نفس الطريق" إذ قد يعنى ذلك أن طريق النفس الرطبة والنفس الجافة طريق واحد وهو نفس الطريق ومن ثم طريق الرذيلة وطريق الفضيلة يمكن أن يكونا واحداً ؟!

الحق أنه ينبغى أن نميز هنا بين آراء هيراقليطس فى المعرفة وتفسيره للعالم الطبيعى وبين رأيه حول طبيعة النفس والفضيلة؛ اذ أن من يدرك طبيعة النفس جيداً سيعرف أنها واحدة داخل الإنسان وإذا كانت أفعالها تختلف حسب رغباتها ومدى اذعانها لهذه الرغبات، فإن مالت إلى اشباع كل لذة فهى نفس رطبة وسعادتها زائفة، وان استطاعت التحكم فى رغباتها اللذية الدنيئة وزهدت فيها ومالت نحو العفة فهى نفس جافة فاضلة وحكيمة. وإذا كان من الضرورى أن يربط بين آرائه عن النفس وفضيلتها وبين حديثه عن "الطريق الصاعد والطريق الهابط" ، فإنه أميل إلى القول بأن الفضيلة هى فى ذلك الطريق الصاعد إلى جفاف النفس والزهد فى اللذات. أما الطريق الهابط فهو طريق النفس الرطبة المرتبكة المخمورة[١٨٧].

إن الطريق الصاعد هو الطريق الأفضل لأنه طريق الفضيلة والحكمة وهو الذى يقود الإنسان إلى المصير الأفضل ؛ إذ أن هيراقليطس كان من

المؤمنين بأن حياة الإنسان فى هذا العالم ليست هى نهاية المطاف؛ فهناك حياة أخرى إذ " عندما يموت الإنسان يجد أشياء لم يكن يتوقعها ولو فى الأحلام[١٨٨]".ولا شك أنه سيجد هناك الثواب والعقاب على أفعاله فى الحياة الدنيا، فهناك " يكون الإله وتنهض الأرواح فى الجحيم وتقوم على حراسة الأحياء والموتى".[١٨٩]

سابعاً : فلسفته السياسية:

إن فلسفة هيراقليطس الأخلاقية والتى تمثل على حد تعبير برتراندرسل ضرباً من التقشف الشامخ بأنفه[١٩٠]، قد ارتبطت بفلسفة سياسية تميل إلى القوة والعنف وان كان من الخطأ أن نعتبرها فلسفة تشاؤمية داعية إلى القوة والعنف بمعناها السلبى المدمر.

لقد قال هيراقليطس إن " الحرب ملك وأب كل شئ وهى التى جعلت من بعض الأشياء آلهة وبعضها الآخر بشراً، وبعضها أحراراً، وبعضها عبيداً"[١٩١].فهو يعتقد اذن أن الحرب هى الأهم لأن القتال ضرورى فى تصنيف الناس إلى فئتين؛ إذ نفرق على أساسها بين بشر عاديين وبين أولئك الأبطال الذين تفرزهم وتكشف عن مواهبهم الحروب. وهؤلاء الأبطال كان من عادة اليونانيين تأليههم[١٩٢].ولذلك قال هيراقليطس بأن الحرب تجعل من البعض آلهة. كما أن من نتائج الحرب أيضاً التمييز بين أحرار وهم المنتصرون فى الحروب، وعبيد وهم المهزمون فيها حيث عادة ما يصبح المهزوم أسيراً عند المنتصر يفعل فيه ما يشاء !!

ومع ذلك فإن التفسير الأصوب لقول هيراقليطس السابق لا يتضح إلا اذا وضعنا فى الإعتبار قوله " أن الضد هو الخير لنا"[١٩٣]، فالحرب وهى الضد للسلام هى التى تكشف عن معنى السلام وضرورته ومغزاه ومدى خيريته! كما أنها تكشف عن الروح فى البشر وعن روح التحدى وتجديد الحياة لديهم. وقد عبر هيراقليطس عن هذا المعنى الأخير حينما انتقد هوميروس فى قوله " لو ان التنازع زال من الآلهة والبشر"، قائلاً : " انه لم

ينظر إلى أنه كان يدعو إلى هلاك العالم، فلو استجيب دعاؤه لذهبت جميع الأشياء" (١٩٤).

إن الحرب والصراع بين البشر اذن مسألة ضرورية فى نظر هيراقليطس لأنها دليل حيوية البشر وهى ضرورية لاستمرار الحياة وتجددها، كما أنها فى أحيان كثيرة ما تكون ضرورية لاثبات الحق وتحقيق العدل " فالحرب عامة لكل شئ وأن التنازع عدل"(١٩٥). فالنزاع بين البشر يعنى الكفاح ولا معنى للحياة الإنسانية فى نظره بدون هذا النزاع وذلك الكفاح.

وبالطبع فإننا لا نستطيع أن نعزل هذه الآراء لهيراقليطس الداعية إلى الكفاح وعدالة الحرب عن الظروف السياسية التى عايشها وكانت تشهد ألواناً شتى من الصراع بين اليونان والفرس، الصراع بين الداعين إلى ضرورة التحول الديمقراطى لأنظمة الحكم فى بلاد اليونان وبين أنصار الأرستقراطية الرافضين لهذا التحول. وقد كان هيراقليطس نفسه داخل بوتقة هذا الصراع؛ فهو الذى دعى فى اطاره إلى ضرورة أن يتمسك أهالى مدينته بالقانون الذى نشأ عليه وطالبهم بأن يحاربوا من أجله قائلاً: " يجب أن يحارب الناس من أجل قانونهم كما يدافعون عن أسوار مدينتهم"(١٩٦).

ويتضح من ذلك موقف هيراقليطس السياسى الذى كان رافضاً ذلك التحول الديمقراطى فى المدن اليونانية المختلفة ومنها بالطبع مدينته أفسوس، ومدى مناصرته للحفاظ على الأرستقراطية التقليدية كما يتضح أيضاً مدى تقديسه للقانون وادراكه لأهمية الحفاظ عليه والدفاع عنه بالنسبة لأية دولة، فهو يمثل عماد كيانها المستقل وارادتها الحرة؛ فقد شبه هيراقليطس الدفاع عنه والحفاظ عليه بالدفاع عن أسوار المدينة ضد أى غزو خارجى.

ولعل هذا الموقف السياسى المحافظ لهيراقليطس كان وراء احتقاره لأهالى مدينته وسخريته منهم، تلك السخرية التى بدت فى قوله إن من الخير لهم " أن يتنازلوا عن مدينتهم للفتيان لأنهم نفوا هرمودورس أفضل رجال

المدينـة"[١٩٧]؟! إن هـذا الموقـف السـلبى لهـيراقليطس ازاء التحـول إلـى الديمقراطية يدعونا بالطبع إلى مقارنـة آرائـه هذه بـآراء سقراط وأفلاطـون حيث كانـا ينظـران إلـى الديمقراطيـة علـى أنهـا حكومـة فوضـى تدفـع إلـى الصفوف الأولى أناساً لا يعرفون شيئاً عن فن الحكم.

ثامناً : تأثير هيراقليطس:

من المعروف أن هيراقليطس لم يترك مدرسة فلسفية تتبع مذهبه كما أنه لم ينتم إلى مدرسـة معينـة، ومـع ذلـك فقد تـرك أثـراً عظيمـاً فـى تـاريخ الفلسفة. فقد ترك تأثيره المباشر علـى اثنيـن مـن اليونـانيين همـا اقراطيلـوس وابيخـارموس؛ أمـا الأول فقـد تـابع هـيراقليطس واعتنـق فكرتـه عـن التغـير والسيلان الدائم وطبقها على العلاقة بين الفكر واللغة فامتنع عن الكلام وأخـذ يخاطب الناس مستعملاً لغة الإشـارة بحجـة أن اللغـة لا تلاحـق التغـير الـذى يطرأ على الأفكار. ولأقراطليوس أهمية خاصة فى تاريخ الفلسفة باعتبار أن أفلاطـون قـد تتلمـذ عليـه وتـأثر بفلسـفته تـأثراً كبـيراً وقـد عـبرت محـاورة " أقراطيلوس" التى كتبها متضمنة فلسفته اللغوية ونظريته فى أصل اللغـة عـن مـدى هـذا التـأثر، فقـد بـدأت المناقشـة الأفلاطونيـة للموضـوع مـن رأى اقراطيلوس القائل بأن الأسماء " طبيعة وليست اصطلاحية" [١٩٨].

أما ابيخارموس فقد كان شاعراً هزلياً بلغ من تأثره بمذهب هيراقليطس فى التغير أن أعلن فى أشعاره أن من استدان دينـا عليـه ألا يـرده لأن الدائـن والمدين قد تغيرا وأن مـن دعـى لوليمـة عليـه ألا يحضرهـا لأن الداعـى والمدعو قد تغيرا.[١٩٩]

أما تأثير هيراقليطس فى الفلسفة اليونانية بعده فقد كان كبيراً حيث تأثر بفلسفته حكماء القرن الخامس خاصة السوفسطائيون. وكذلك تأثر به أفلاطون عبر اقراطيلوس. أما الرواقية وهى أهـم وأشـهر فلسـفات العصـر الهللينسـتى فقد أخذت معظم مبادئ فلسفتها الطبيعية منه. كما كان له تأثيره علـى بعـض الفلسفات الدينية فى مدرسة الأسكندرية الفلسفية خاصة فيلون[٢٠٠]. كمـا تـأثر

به أيضاً فلاسفة المسيحية الأوائل خاصة بنظريته عن "اللوغوس " ومنها اعتبروا أنه كان مسيحياً قبل المسيح نفسه. وقد بدأ تأثيره بوضوح فى كل من كلمنت السكندرى وأوريجبين السكندرى(٢٠٢).

أما تأثيره فى العالم الاسلامى وفلاسفة الإسلام فقد كان واضحاً أيضاً لدى العديد من الفلاسفة المسلمين(٢٠٣). أما فى العصر الحديث فقد أخذت أهمية هيراقليطس تتنامى مع تركيز الفلاسفة المحدثين المعاصرين خاصة دعاة المنطق الديالكتيكى كهيجل والماركسيين على دراسة فلسفته، فقد اعتبر الماركسيون هيراقليطس جدهم الشرعى بفلسفته عن التغير وبتركيزه على منطق الأضداد الذى يؤكد حقيقة التناقض(٢٠٤).

الفصل الثانى

المدرسة الفيثاغورية

أولاً: فيثاغورس: حياته ومدرسته.

ثانياً : فلسفتهم الطبيعية.

ثالثاً : مذهبهـم الدينـى.

رابعاً : مذهبهم الأخلاقى.

خامساً : العلوم الفيثاغورية.

سادساً : التأثير الفيثاغورى.

الفصل الثانى

المدرسة الفيثاغورية

تمهيد:

الفيثاغوريون Pythagoreans هم جماعة من الفلاسفة الذين تزعمهم فيثاغورس وكانوا أقرب ما يكون إلى جماعة دينية تجمع أفرادها حوله[1]، وان كنا نجهل أسماء معظم أفراد هذه الجماعة نظراً للسرية الشديدة التى أحاطوا أنفسهم بها، إلا أننا نعلم الكثير من الحقائق المختلطة بالأساطير والخرافات عن فيثاغورس مؤسس هذه الجماعة التى استوطنت كروتونا إحدى مدن جنوب ايطاليا القديمة.

أولاً: فيثاغورس : حياته ومدرسته:

(أ) مكانته الفكرية :

يعتبر فيثاغورس من أشهر الشخصيات الفلسفية والعلمية والدينية عبر التاريخ الإنسانى. وليس فى ذلك أى مبالغة، فهو على حد تعبير براتراندرسل " من أهم من شهدت الدنيا من رجال من الوجهة العقلية. وهو بهذه الأهمية فى كلتا حالتيه حين أصاب وحين أخطأ على السواء؛ فالرياضة بمعنى التدليل القياسى القاطع تبدأ بفيثاغورس وهى عنده مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بصورة عجيبة من التصوف. ولم يزل تأثير الرياضة فى الفلسفة الذى يعزى إليه إلى حد ما، لم يزل منذ عهده حتىاليوم متصفاً بالعمق وبعدم التوفيق فى آن معاً"[2].

إن فيثاغورس كان أول من تفلسف باعتبار أنه هو الذى وضع لفظ " الفلسفة" حينما قال قولته الشهيرة " لست حكيماً فإن الحكمة لا تضاف لغير الالهة، وما أنا إلا "فيلسوف" أى محب للحكمة"[3].كما كان أيضاً أول من ربط فى فلسفته بين الفلسفة والرياضيات فى تفسيره العددى للعالم الطبيعى، كما

كان أول من ربط بينهما معاً وبين الدين في مزيج فريد لم يشهده التاريخ السابق عليه بنفس الصورة وان تأثر به كثيراً التاريخ اللاحق للفلسفة والعلم والدين معاً!

(ب) ساموس ونشأة فيثاغورس:

ولد فيثاغورس في مدينة ساموس حوالى عام ٥٧٢ ق.م، وان كانت هناك رواية أخرى تقول أنه ولد في عام ٥٨٠ ق.م[٥]، وثالثة تقول أنه ولد عام ٥٧٠ ق.م[٦]. وعلى اية حال فقد ازدهر شأنه في حوالى عام ٥٣٢ ق.م في عهد بوليقراطس طاغية ساموس[٧].

والمعروف أن مدينة ساموس كانت تنافس مدينة ملطية في التجارة. وقد توغل تجارها في أسفارهم حتى بلغوا طرطوس في أسبانيا. أما طاغيتها بوليقراطس فقد تولى الحكم حوالى عام ٥٣٥ وظل يحكم حتى عام ٥١٥ ق.م ولم يكن يتمتع بأي قدر من الأخلاق؛ فقد تخلص من أخويه، واستخدم أسطوله في القرصنة بصفة خاصة واستفاد من خضوع ملطيه للفرس الذى تم قبل ذلك بقليل. ولكي يحول دون التوسع الفارسي تجاه الغرب عقد حلفا مع أماسس ملك مصر لكنه حينما جاء قمبيز ملكاً على الفرس وركز جهوده على غزو مصر، ورأى بوليقراطس أن النصر قد يكتب له انقلب على عقبية وأرسل اسطولاً مؤلفا من أعدائه السياسيين ليهاجم مصر، لكن الخلاف نشب بين البحارة فعادوا إلى ساموس ليهاجموه هو! لكنه انتصر عليهم ولم يقض عليه سوى أحد رجال الفرس الذى استدعاه فلبى الدعوة، وهناك قبض عليه وصلب. ورغم الطغيان السياسي والمصير المؤسف فقد كان بوليقراطس راعياً للفنون وازدانت ساموس على يديه بمنشآت تستوقف النظر، وكان " اناكريون" هو شاعر البلاط في عهده[٨].

وقد هجر فيثاغورس ساموس ربما فراراً من طغيان بوليقراطس، وربما خوفاً من غزو الفرس لها أو لعله يكون قد نفى من البلاد كما كانت العادة في ذلك الزمان بالنسبة للمفكرين الأحرار [٩].

وأيا كان السبب الذى جعله يغادر ساموس، فإنه قد غادرها ليبدأ سلسلة طويلة من الرحلات والأسفار امتدت حوالى ثلاثين عاماً[١٠]. ويقال إنه ذهب أولاً ـ فيما يروى يامبليخوس ـ إلى ملطية حيث التقى بطاليس وأخذ عنه العلم. ثم زار فينيقيا ومكث فيها بعض الوقت وعرف فيها الكثير من العقائد الشرقية. وتوجه بعد ذلك إلى مصر وأقام بها اثنين وعشرين عاماً كاملة يدرس الهندسة والفلك وعقائد قدماء المصريين حتى اذا قهر الملك قمبيز البلاد عام ٥٢٥ ق.م تبعه إلى بابل وظل بها فترة يدرس الحساب والموسيقى وأسرار المجوس. ثم عاد مرة أخرى إلى ساموس وهو فى الخمسين من عمره وقيل فى السادسة والخمسين ولم يلبث أن تركها وذهب إلى ديلوس وكريت ثم استقر أخيراً فى كروتونا بجنوب ايطاليا حيث تجمع حوله التلاميذ وافتتح مدرسته[١١].

وقبل أن ننتقل إلى الحديث عن كروتونا والمدرسة الفيثاغورية، نود أن نلاحظ تلك الزيارات التى قام بها فيثاغورس لبلاد الشرق القديم وخاصة زيارته لمصر، تلك الزيارة التى تأكدت من خلال المكتشفات الأثرية الحديثة، حيث أوضحت هذه المكتشفات أنه قد تعلم على يد معلمى مدينة أون القديمة بعد أن عقدوا له عدة اختبارات.[١٢] وقد أكدت روايات المؤرخين القدامى من أمثال ديودور الصقلى وبلوتارك ذلك حينما لاحظوا الشبه الكبير بين تعاليم فيثاغورس والتعاليم المصرية القديمة[١٣].

وبالطبع فإن النظر فى التعاليم الفيثاغورية وفى تقاليد المدرسة الفيثاغورية سيؤكد أمامنا بما لايدع مجالاً للشك تلك الأصول المصرية العميقة لفلسفة فيثاغورس وانجازاته العلمية المختلفة.

(جـ) كروتونا وتأسيس الجماعة الفيثاغورية:

كانت مدينة كروتونا Crotona ـ التى اختارها فيثاغورس فى أواخر حياته للاستقرار وتأسيس جماعته ـ بالاضافة الى مدينة سيبارس المجاورة لها أكبر المدن اليونانية فى جنوب ايطاليا والتى كان يطلق عليها قديما بلاد

اليونان الكبرى Magna Graecia . أما سيبارس فكانت مضرب الأمثال للحياة المترفة ويقال أن عدد سكانها بلغ حوالى ثلاثمائة ألف نسمة فى أزهى أيامها. وكانت كروتونا تقرب من سيبارس فى حجمها والمدينتان معاً كانتا تعتمدان على استيراد البضائع الايونية إلى ايطاليا لاستهلاك بعضها فى ايطاليا نفسها ثم لإعادة تصدير بعضها الآخر من سواحل ايطاليا الغربية إلى بلاد الغال وأسبانيا. وكانت المدن اليونانية فى جنوب ايطاليا تعيش فى صراعات وحروب دائمة فيما بينها.وفى الوقت الذى وصل فيه فيثاغورس إلى كروتونا كانت قد هزمت لتوها فى حروبها مع "لوكرى" غير أنها ما لبثت بعد قدومه أن ظفرت بنصر كامل على مجاورتها سيبارس عام ٥١٠[١٤].ويقال أن السيباريين انهزموا حينما أحدث الأعداء الاضطراب فى صفوفهم حينما عزفوا النغمات التى علم السيباريون خيولهم أن يرقصوا عليها، فلما سمعتها الخيل رقصت فأعمل الأعداء فيهم القتل ونهبوا المدينة وخربوها.[١٥]

على كل حال، فلقد كانت مدينة كروتونا أطول عمرا من سيبارس، ويقال أنها أنشئت عام ٧١٠ ق.م وقد اشتهرت بجانب ثرائها ونشاط أهلها بأنها كانت مقراً لأعظم مدرسة طبية فى بلاد اليونان الكبرى ولعل شهرتها بأنها ملجأ صحى هو الذى دفع فيثاغورس إلى المجئ إليها[١٦].

وفى هذه المدينة الزاهرة المنتصرة استقر فيثاغورس وأسس جماعته التى اختلف بشأنها المؤرخون، فمنهم من يرى أنها كانت مجرد مجموعة دينية ولم تكن على الإطلاق جماعة سياسية ويستندون فى ذلك إلى أن فيثاغورس لم يتول منصباً سياسياً أبداً ولم يكن له أى علاقة بالأرستقراطية وأنه أسس فقط جماعته الدينية لينمى بينهم فكرة القداسة على غرار الجماعة الأورفية وان كانت الفيثاغورية قد استبدلت ديونيسيوس إله الأورفيه بالإله أبوللون[١٧].ومن المؤرخين من يرى أن هذه الجماعة الفيثاغورية كان لها نشاطها السياسى البارز وشاركت فى الحكم وأيدت النظام الارستقراطى وقد استندوا فى رأيهم هذا على ما حدث من ثورات على الفيثاغورنيين وانقلاب الناس عليهم إلى حد حرق بعضهم[١٨].

وقد حسم برييه هذا الإختلاف بين المؤرخين حينما أكد أن الفيثاغورية ليست مجرد حركة فكرية وإنما هى أيضاً حركة دينية وأخلاقية وسياسية تمخضت عن تكون جماعة أخوية نشطت فى مجال الدعوة وسعت إلى الاستيلاء على السلطة فى حواضر اليونان الكبرى[١٩].

ويروى أحد المؤرخين ما يؤكد الإتجاه السياسى للفيثاغوريين فقال إن بعض أشراف مدينة سيبارس قد لجأوا إلى فيثاغورس بعد أن استقر فى مدينة كروتونا فنصح أهلها بأن يحموهم ويعلنوا الحرب على سيبارس فلما انتصرت كروتونا تولى حزب فيثاغورس الحكم. وبعد عدة سنوات ظهرت حركة تعارض هذا الحكم الاستبدادى برئاسة قيلون Kelon وهو شريف ثرى كان فيثاغورس قد رفض قبوله بالمدرسة لسوء أخلاقه. وقيل أن يشتد لهيب الحركة هاجر إلى ميتابونتيوم حيث مات هناك. اما أتباعه الذين بقوا فى كروتونا فقد راحوا ضحية مؤامرة دبرها قيلون وحزبه حيث أحرقهم أحياء وهم مجتمعون فى منزل ميلو Milo الرياضى فماتوا جميعاً باستثناء ارخيبوس وليسس التارنتى الذى فر إلى طيبة بالقرب من أثينا. أما بقية الأتباع الذين كانوا بعيدين عن كروتونا فى ذلك اليوم فقد تجمعوا فى ريجيوم حيث تابعوا طريق أستاذهم وساروا على تعاليمه لكنهم لم يستعيدوا نفوذهم السياسى[٢٠].

(د) شخصية فيثاغورس ونظام المدرسة:

ومن العسير على أى مؤرخ أن يحدد بدقة ملامح شخصية فيثاغورس وذلك لكثرة ماتردد من أخبار وأساطير حوله. وقد صدق رسل حينما قال عنه إنه من أشد رجال التاريخ استثارة للعجب والحيرة لاختلاط الروايات حوله لدرجة يستحيل على الإنسان أن يفصل الصواب فيها عن الباطل[٢١].وأصدق هذه الروايات تصور لنا شخصية عجيبة تكاد تكون مزيجاً من "اينشتين" و "مسزادى" فى رأى البعض[٢٢]، أومزيجا من بوذا وبرتراند رسل فى رأى آخرين وان كان يميل إلى العلم أكثر من بوذا ويميل إلى الدين أكثر من رسل[٢٣].فهو على كل حال شخصية اجتمع فيها العلم

والعقلانية مع الدين والروح الصوفية ـ الأسطورية فى آن واحد ! وليس عجيباً اذن أن تتناقل الروايات قوله عن نفسه "أن هناك نـاس، وهنـالك آلهـة، كما أن هناك كائنات مثل فيثاغورس لاهم من هؤلاء ولا من أولئك"[٢٤].

لقد تمتع فيثاغورس فيما يبدو بشخصية قوية ذات هيبة وجلال، تحلت بالعلم وتزينت بالفضائل، فضلاً عن الجاذبية التى اجتذبت إليه التلاميذ من الجنسين الذين أقبلوا عليه بالمئات فى زمن قصير. وقد انتظم الجميع فى " الجماعة الفيثاغورية" تلك الجماعة الأخوية التى وضع لها فيثـاغورس نظامـاً كانت أهم معالمه:

(١) قبول الرجال والنساء دون تمييز، حيث كـان فيثـاغورس يؤمـن بتكـافؤ الفرص بين الجنسين فـى التعليم. وقد سبق فـى هـذا أفلاطـون بحوالـى مائتى عام.وقد حرص فيثاغورس على أن تتلقـى الفتيـات تعليمـاً متميـزاً عن الشباب، حيث كـان النسـاء يتلقيـن التعـاليم الخاصـة بفـن الأمومـة والتدبير المنزلى بالإضافة إلـى الكثير مـن الفلسفة والآداب ممـا جعل النساء الفيثاغوريات من أشهر نساء اليونان فى الزمن القديم، بل لقد قيل كمـا يـروى صـاحب قصـة الحضـارة " أنهن أعلـى نمـوذج فـى الأنوثـة أخرجته بلاد اليونان فى جميع العصور"[٢٥].

(٢) يقسم جميع التلاميذ يمين الولاء للأستاذ ولبعضهم البعض. وهذا ما جعل المدرسة كمـا أشـرنا مـن قبل أشبه بنظـام الأخـوة داخل دير أو معبد؛ فجميعهم يلبسون زياً واحداً أبيض اللون ، ويعيشون معيشة بسيطة زاهدة رغم تمتعهم معاً بجميع طيبات الحياة. كما كان على كل واحـد أن يلـتزم الصدق بدون قسم وأن يحاسب نفسه آخر كل يـوم علـى مـا ارتكبـه مـن شـرور ومـا أقـدم عليـه مـن خـيرات وعـن الواجبـات التـى أهمـل فـى أدائها[٢٦].

(٣) الإلـتزام بـالصمت والحفـاظ علـى سـرية التعـاليم؛ فلقـد كـان مــن تقـاليد المدرسة أن التلميذ الجديد مطالب بالصمت دون سؤال أو مناقشة وبـدون

أن يرى الأستاذ غالباً. وربما كان ذلك لاختبار مدى قدرة التلميذ على كتمان الأسرار!. وبعد ذلك كان يسمح للتلميذ برؤية الأستاذ وتلقى العلم عنه مباشرة فينتقل من صفوف المستمعين إلى خاصة التلاميذ المقربين إلى فيثاغورس والذين يعرفون تفاصيل مذهبه وأسرار التعاليم الرياضية والدينية والمعروف أن هؤلاء التلاميذ من خاصة فيثاغورس قد حافظوا على تلك التعاليم والتزموا السرية حتى عصر سقراط عندما كتب فيلولاوس أحد أتباع الفيثاغورية كتابا عنها من ثلاثة أجزاء تحت سلطان الحاجة إلى المال فيما عدا أحدهم ويدعى هيباسوس Hippasus الذى كتب فى عصر فيثاغورس عن المذهب السرى للجماعة وكشف فيه بعض الأسرار الرياضية وعوقب على ذلك بالطرد(٢٧).

والجدير بالملاحظة هنا أنه لا يمكن فهم السرية التى فرضها فيثاغورس على تعاليمه وأسرار مدرسته الدينية والعلمية والفلسفية إلا فى ضوء تأثره فى ذلك بما شاهده فى مدينة " أون" ومعهدها الذى تعلم فيه فى مصر القديمة حيث كانت السرية المطلقة هى السمة الغالبة؛ فقد كانت التعاليم كلها عبارة عن أسرار مقصورة على أصحابها ولا يتداولونها إلا فيما بينهم شفاهة.

ولقد كان فيثاغورس يمثل القدوة بالنسبة لتلاميذه فى كل ما ألزمهم به؛ فقد ألزم نفسه بالقواعد التى حملهم على طاعتها ولذلك اكتسب احترامهم الشديد وازداد سلطانه فى قلوبهم فأطاعوه وتحملوا طغيانه بلا تذمر. ومن علامات ذلك أنهم كانوا ينهون أى جدال أو نظرية قائلين: Autos epha ipsi dixit أى لقد قالها هو نفسه ولقد بلغ من احترامهم له أنهم لم يكونوا ينطقون باسمه، بل يشيرون إليه قائلين: المعلم قال، أو هو قال (٢٨).

ولا شك أنه قد استحق هذا الإحترام وذلك التقديس فهو المعلم الذى لم يشرب الخمر بالنهار أبداً، وعاش معظم أيامه على الخبز والعسل، واكتفى بأكل الخضر، ولم يعرف عنه قط أنه أفرط فى الأكل أو عشق أو أغرق فى الضحك أو المزاح أو القصص، كما لم يعاقب إنساناً مطلقاً ولو كان

عبداً[٢٩].لقد كان فى سلوكه اذن أشبه بحكماء الشرق وانبيائه منه إلى أى شخصية من شخصيات اليونان اللاهية العابثة. إن ذلك الإحترام المتبادل بين الأستاذ والتلاميذ كان نموذجاً فريداً جعل انجازات الأستاذ وآرائه تختلط بآراء تلاميذه الفلسفية والعلمية بحيث لم يستطع أحد أن يتحدث عن فلسفة فيثاغورس أو علومه على انفراد، فكل الإنجازات ينبغى أن تنسب للجماعة رغم ثقتنا بأن معظمها كان لمؤسسها فيثاغورس. وهكذا تحدث المؤرخون منذ أرسطو عن الفيثاغوريين ككل وعن فلسفتهم بشكل عام. فلقد تحدث أرسطو عنهم مستخدما لفظ الفيثاغوريين Pythagoreans أحياناً [٣٠]،ولفظ فلاسفة ايطاليا أو المدرسة الإيطالية أحياناً أخرى[٣١].

ثانياً : فلسفتهم الطبيعية:

إن السياق التاريخى لتطور الفلسفة اليونانية يحتم أن نبدأ بالحديث عن الفلسفة الطبيعية للفيثاغوريين قبل الجوانب الأخرى لفلسفتهم، ذلك لأن السؤال الذى ربما شغل فيثاغورس بعد دراسته لآراء فلاسفة ملطية هو: كيف يمكن رد هذا العالم الطبيعى إلى أحد العناصر الأربعة فى الوقت الذى تبدو فيه الأشياء أمامنا كثيرة ومتمايزة؟!

إن التفسيرات المادية التى قال بها هؤلاء لا يمكن أن نجد فيها اجابة على مثل هذا السؤال اذ لو أن مبدأ الكائنات الطبيعية اتصف بصفة من صفات أحد العناصر المحسوسة فإنه لن يكون مبدأ سابقاً عليها فى الوجود، فضلاًعن أننا لو فسرنا جميع الكائنات بمادة واحدة فما الذى يميزها بعضها عن البعض ويحدد لكل نوع منها صورته الخاصة به؟![٣٢].

فى ضوء تلك الصعوبات التى تثيرها تلك التفسيرات المادية السابقة، بدأ فيثاغورس تأملاته حول أصل الطبيعة والكائنات. ومن خلال اهتمامه بالرياضيات والموسيقى وشغفه بهما، لاحظ أن اختلاف الأصوات الصادرة من دق المطرقة على السندان وهما من نفس المادة واختلاف الأصوات الصادرة عن الآلات الوترية رغم أن أوتارها من نفس المادة ــ، ترجع فى

الحالتين إلى العدد أى إلى شدة الضربات أو خفتها فى الحالة الأولى، وإلى اختلاف طول الأوتار أو قصرها فى الحالة الثانية. لقد اكتشف فيثاغورس أن قوة الأصوات تابعة لطول الموجات الصوتية فأوضح أن الأنغام تقوم خصائصها بنسب عددية ويترجم عنها بالأرقام .

ومن هذه الملاحظات بدأت الثورة الفيثاغورية فى تفسير الطبيعة حيث كان السوال: ألا يمكن تعميم نتيجة هذه الملاحظات علىالطبيعة ككل؛ فتكون الأعداد هى المفسر للإختلافات الكائنة بين الأشياء كما فسرت الإختلاف بين النغمات الموسيقية؟!

وكانت الإجابة عند فيثاغورس وأتباعه: نعم ! اذ يمكن تفسير الإختلاف بين الأشياء تفسيرا عددياً؛ فلقد اكتشف أن الإختلاف بينهما إنما يكمن فى اختلاف أشكالها أو صورها الخارجية. كما اكتشف وجود صلة وثيقة بين العدد والشكل الهندسى حيث كانت الأعداد فى ذلك الوقت عبارة عن أشكال هندسية؛ فالعدد واحد هو النقطة، والاثنان خط، والثلاثة مثلث، والأربعة مربع كما هو مبين فى الرسم التالى:(٣٣).

•   ••   ∴   ::

ولما كانت الأعداد وبصور متعددة تمثل أشكالاً هندسية وكذلك الأشياء والكائنات الفيزيقية تختلف فى أشكالها أو صورها الخارجية، فبالإمكان اذن اكتشاف الصلة بين أشكال الطبيعة والمنجزات الهندسية؛ اذ تختلف الأشكال الهندسية من حيث الكيف برغم اتصافها كلها على السواء بأنها أشكال قائمة فى مكان فليس لها أية خصائص مادية وكل ما تتميز به هو خصائص صورية. ولقد رأى فيثاغورس استناداً إلى هذا الأساس الجديد اعتماد الإختلافات فى الطبيعة من حيث الكيف على إختلافات فى التكوين الهندسى. إن مؤدى هذه النظرية الجديدة هو عدم المبالاة بالبحث عن نوع المادة الأولى فإن هذا الأمر لا أهمية له الآن؛ اذ أننا لسنا بحاجة إلى نسبة أى خصائص مختلفة عن خصائص المكان ذاته إليها وكل ما يجب أن ننسبه إليها هو

القدرة على التشكل فى صور هندسية فطبيعة الأشياء التى تعد أساس تحديد ما هيتها فى مجموعها هى التكوين الهندسى أو الصورة eidos[٣٤].

وبالطبع فلن يصعب علينا ادراك ما فى هذا من ثورة حقيقية فى تفسير العالم الطبيعى لدى الفيثاغوريين، إذا ما أدركنا الأساس الذى قامت عليه هذه الثورة إنه الإبتعاد عن محاولة تفسير الأشياء بالرجوع إلى المادة التى صنعت منها، بل بالرجوع إلى صورتها التى يمكن أن يعبر عنها تعبيراً رياضياً[٣٥].

وقد كشف أرسطو عن جوهر التفسير الفيثاغورى للعالم الطبيعى حينما قال "أنهم رأوا أن مبادئ الأعداد (الرياضيات) هى مبادئ كل الأشياء وأن هذا العالم أشبه بعالم الأعداد منه بالماء أو التراب أو النار"[٣٦].

ولو تساءلنا: على أى نحو يكون الشبه بين الأعداد والأشياء؛ هل توجد الأعداد منفصلة عن الأشياء المحسوسة أم أن الأشياء هى نفسها أعداد؟! يجيبنا أرسطو بأن الفيثاغوريين يرون " أن الأشياء نفسها أعداد رياضية" [٣٧].فهم قد وحدوا بين عالم الموجودات الحسية وعالم الأعداد. وقد ساعدهم على ذلك كما قلنا سابقاً أن الأعداد لم تكن لديهم مجرد أرقام حسابية، بل كانت أشكالا وصوراً هندسية.

وربما يكون السؤال الأكثر أهمية هنا هو: كيف فسر الفيثاغوريون اشتقاق العالم الطبيعى من الأعداد ؟!

يمكننا الرجوع هنا إلى نص أورده ديوجين اللائرسى عن أحد الفيثاغوريين يقول فيه " إن الوحدة هى مبدأ كل شئ، صدرت عنها الثنائية وهى لا نهائية، ومن الوحدة الكاملة ومن الثنائية اللانهائية صدرت الأعداد، ومن الأعداد النقاط ومن النقاط الخطوط، ومن الخطوط المسطحات، ومن المسطحات المجسمات، ومن المجسمات الأجسام المحسوسة وعناصرها الأربعة وهى الهواء والنار والماء والأرض ومن حركتها تكون العالم الحى الكروى الذى تكون الأرض ذات الشكل الكروى فى مركزه"[٣٨].

لقد أوضح هذا النص كيف جاءت الأشياء المحسوسة المكونة من العناصر الأربعة من الأعداد بدءاً من العدد واحد الذى يمثل الوحدة وهى مبدأ كل شئ. وقد فسر أرسطو ذلك فقال بأن العدد واحد تصدر عنه بقية الأعداد؛[٣٩] فإذا نظرنا إليه فى ذاته ظهرت فرديته وان نظرنا إليه بالإضافة إلى غيره فإنه يكون الثنائى، وعنهما تصدر كل الأعداد التى هى بمثابة النقاط والخطوط، ومنها تتشكل المسطحات، ومن المسطحات تكون المجسمات أى الأجسام المحسوسة بعناصرها الأربعة.

على هذا النحو، أكد الفيثاغوريون أن المحسوس يمكن أن يصدر عن المعقول. ورغم أن هذا الأمر يتصف بعدم المعقولية فى نظر المحدثين كما أشار برت Burtt إلى ذلك[٤٠]، إلا أن وضعه فى سياقه التاريخى وفهمه فى ضوء النظرية الفيثاغورية عن الأعداد يجعله أمراً مفهوماً ومعقولاً خاصة إذا ما أدركنا المغزى الحقيقى للتفسير الفيثاغورى ألا وهو أنهم أرادوا تفسير الإختلافات الكائنة بين الأشياء والكائنات فى هذا العالم الطبيعى، ولم يكن ممكناً أن يفسروها فى ضوء نظرية العناصر المادية الأربعة فهذه العناصر تشكل مادة الأشياء، ولم يبق أمامهم إلا أن ينظروا إلى الأمر من زاوية إختلاف الأشكال الهندسية لهذه الأشياء.وهنا يمكن بصورة معينة ارجاع الإختلافات بين الكائنات الإختلافات أو صورها، ولما كان الشكل أو الصورة eidos يعبر عنه ــ فى ذلك الوقت الذى كان لا يزال يُخلط فيه بين الحساب والهندسة ــ بالأعداد الرياضية، فليس غريبا اذن أن ينتهى الفيثاغوريون إلى القول بأن جوهر العالم هو "الأعداد" أما العالم المادى نفسه، فإن تفسيرهم له قد لا يختلف كثيراً عن التفسيرات السابقة؛ فهم كانكسيمانس يرون أن العالم الطبيعى أشبه بكائن حى ضخم يستوعب عن طريق التنفس خلاء لا متناهيا هو عبارة عن هواء غاية فى اللطافة. وهذا الهواء هو أيضاً لا متناهى وبفضل وجوده الدائم بين الأشياء وحولها تنفصل الأشياء بعضها عن البعض. وقد قال الفيثاغوريون مثل فلاسفة ملطية أيضاً بتعدد الأكوان أو

العوالم الطبيعية وان اعتبروا أن عددها "متناهيا". كما اعتقدوا فى فكرة العود الأبدى وآمنوا بالدورات الكونية أو السنة الكبرى إلى مالا نهاية له(٤٢).

ثالثاً : مذهبهم الدينى:

لم تكن الفيثاغورية مجرد فلسفة لتفسير الطبيعة، بل كانت تبشر بأخوية دينية جديدة. وفى اعتقادى أن الفلسفة التى قدمها فيثاغورس كانت مجرد نظر يستهدف من ورائه تطهير نفوس أتباعه وحملهم على الإيمان بالماوراء، ويؤكد ذلك ما رأيناه من نزوعه فى تفسير الطبيعة إلى هذه الرمزية العددية ذات الطابع السرى متعدد المستويات. وان حاولنا فهمه وتأويله تأويلاً عقلياً فليس معنى ذلك أننا اكتشفنا كل أسراره!

وليس ذلك بالأمر الغريب أو المثير للدهشة إذا ما وضعنا فيثاغورس فى اطار عصره وفهمناه فى ضوء عقليته وروحه وقد تشربتا الطابع الشرقى من خلال زياراته وتعلمه لفلسفة وعلوم الشرق القديم؛ فمن جهة سنجد أنه استقى هذا المزج بين الحكمة والدين والرياضيات بما شاب كل ذلك من طابع صوفى من مصر القديمة(٤٣).ومن جهة أخرى سنجد أنه قد ظهر فى نفس القرن السادس زرادشت فى فارس وبثت أفكاره الفلسفية والدينية فى أنحاء العالم القديم. ومن جهة ثالثة كان أورفيوس قد وفد إلى تراقيا فى شمال اليونان يحمل ديناً جديداً فيه روح الشرق وما عرف عن الشرقيين من زهد وتصوف(٤٤).

لقد جاءت التعاليم الدينية الفيثاغورية بمثابة حركة جديدة تأخذ من جميع تلك التيارات الموجودة آنذاك بطرف؛ ففيها طقوس من بابل ومصر وآسيا وتراقيا فضلاً عن العقائد الدينية لليونانيين أنفسهم والتى كان أهمها الديانة الأورفية ذات الأصل الشرقى التى أخذ عنها الفيثاغوريون تنظيم أتباع الدين فى جماعات لا تقوم على علاقة الدم بل على وحدة الإعتقاد(٤٥).كما أخذوا عنها أيضاً بعض الطقوس الخاصة بالطهارة التى تؤدى إلى خلاص النفس مما كانوا يسمونه " عجلة الميلاد" أى عودة النفس إلى جسد إنسان أو

حيوان آخر وهو ما يعرف بعقيدة التناسخ. وان كان البعض ومنهم هيرودوت يرى أن هذه العقيدة فى التناسخ قد نقلها فيثاغورس عن مصر القديمة حيث كان قوم من المصريين يرون أن روح الإنسان متى فارقت جسمه انتقلت إلى جسم حيوان آخر مولود ثم لا تزال تنتقل من حيوان إلى حيوان آخر فى الأرض والبحر والهواء حتى تتم دورة الأنواع الحيوانية كلها فى ثلاثة آلاف سنة ثم تعود من جديد إلى جسم انسان مولود وربما عادت إلى جسم صاحبها الأول مولودا من جديد(٤٦)، فإننى أرى أن الأقرب إلى الصواب هو أن العقيدة المصرية كانت أميل إلى الإعتقاد بالخلود وليس إلى الإعتقاد بالتناسخ ومن ثم فإن كان لهذه العقيدة من أصل شرقى سابق على الأورفية فهو الهند القديمة حيث كانت هذه العقيدة فى التناسخ منتشرة بين الهنود القدامى خاصة وأن فيثاغورس وبوذا قد ظهرا فى عصر واحد تقريباً وإن كان تأثير فيثاغورس ببوذا يعد فى نظر البعض(٤٧) احتمالا بعيداً، فإنه فى نظر آخرين يعد احتمالاً ممكناً.(٤٨)

وعلى أية حال فربما كان فيثاغورس أميل هو الآخر إلى الإعتقاد بالخلود الأبدى للنفس، فكل ما لدينا عن اعتقاده فى التناسخ إنما هو مجرد رواية شعرية نقلها ديوجين اللائرسى Diogenes Laertus عن الشاعر اكسينوفان Xenopanes أخبرنا فيها أن فيثاغورس منع أحد الأشخاص من ضرب كلب له بحجة أنه سمع فى نباحه صوت أحد أصدقائه.(٤٩) وان كان بالإمكان التوفيق بين العقيدتين (عقيدة التناسخ، وعقيدة الخلود) الفيثاغوريتين؛ فربما آمن فيثاغورس مع المصريين القدماء بأن النفس خالدة أى باقية بعد فناء الجسد. أما مصيرها فى العالم الآخر فلم يرد ما يجعلنا نؤكد اتفاق فيثاغورس مع " العقيدة المصرية التى تصور ما يلحق بالنفس من ثواب وعقاب رغم أننا قد نجد شبيها لها فى الفلسفة اليونانية عند أفلاطون فى محاورة " فيدون" ، ومن ثم فقد أخذ فيثاغورس عقيدته حول مصير النفس عن الأورفيين فاعتقد مثلهم بالتناسخ وبالولادات المستمرة للنفس وإن كان قد

حاول هو وأتباعه أن يتخلصوا من عجلة الميلاد عن طريق تطهير النفس بالعلم والعمل.

ولقد أدخل فيثاغورس تجديدات كثيرة على تلك العقيدة الأورفية؛ فالتناسخ عند الفيثاغوريين لم يكن مجرد مذهب نظرى يؤمنون به حول مصير النفس، بل تحول إلى مذهب عملى يتطلب من الشخص الفيثاغورى أتباع أسلوب معين فىالحياة، فإذا كان الفيثاغوريون يتفقون مع الأورفيين فى الغاية التى يستهدفونها من التناسخ وهى تحرير النفس من عجلة الميلاد أى من دائرة الولادات المتعددة وخلاصها إلى المقام الأعلى حيث السعادة التامة وذلك بعد سلوك طريق التطهير وفك الارتباطات مع العالم الأرضى المحسوس، إلا أن الطقوس والشعائر التى كان يلتزم بها الفيثاغوريون فى هذا المجال تختلف عن مثيلاتها لدى الأوررفيين[٥٠]، فبعد أن كان التطهير Katharsis لدى الأورفية مجرد أتباع قواعد معينة فى الطعام والملبس وعبادات منظمة تجرى على أيدى الكهنة زاد عليها فيثاغورس الإشتغال بالعلم الرياضى والموسيقى، فكان النظر العقلى والعلم هما أعظم تصفية وأعظم تطهير للنفس[٥١].

لقد استبعد الفيثاغوريون اذن تلك الطقوس الأسطورية فى العقيدة الأورفية وآمنوا بأن الطريق إلى طهارة النفس إنما يكون بالعلم والتأمل الفلسفى فضلاً عن التمسك بالأخلاق والزهد فى مطالب الحياة المادية للجسد. ولقد اختلفت طريقة التطهير عند الفيثاغوريين حينما اختاروا عبادة الإله أبوللون وهو إله العقل بدلاً من الإله ديونيسوس الذى عبده أتباع أورفيوس[٥٢].

على كل حال، فإن ايمان الفيثاغوريين بعقيدة التناسخ وبإمكام خلاص النفس من عجلة الميلاد إنما يعنى بلا شك أنهم آمنوا مثلما آمن الأورفيون بأن النفس متميزة عن البدن الذى يعد بمثابة السجن أو القبر لها[٥٣]. وليس من المستبعد أن تكون هذه العقيدة فى التمييز بين النفس والجسم مستمدة أيضاً من عقيدة المصريين القدماء حول التمييز بين النفس والروح (الكا)، وبين

الجسم أو البدن (البا)، وهى تلك العقيدة التى أقاموا عليها عقيدتهم فى خلود النفس والمصير الذى ستلقاه بعد أن تترك الجسم.

وبصورة عامة فإن التجديد الفيثاغورى فى الديانة الأورفية والذى اتخذ مظهراً عقلياً أخلاقياً خاصة فى مجال عبادة الإله أبوللون وفى مجال طهارة النفس، قد فقد الكثير من رونقه حينما لم يستطع فيثاغورس وأتباعه أن يتخلصوا تماماً من الكثير من الأساطير العالقة بالديانات القديمة، فضلاً عن الأساطير التى روجوا لها بأنفسهم؛ فقد كان لديهم بعض التعاليم الدينية غير المفهومة والتى كان من الضرورى للأتباع أن يلتزموا بها مثل الإمتناع عن أكل الفول، وعدم التقاط ما يسقط على الأرض، وعدم المساس بديك أبيض، وعدم تحريك النار بالحديد، وعدم الأكل من رغيف كامل، وعدم السماح للعصافير بأن تبنى أعشاشها فى البيت، وعدم أكل القلب(٥٤).. الخ فضلاً عن الأساطير التى أشاعوها حول فيثاغورس نفسه مثل أنه كان ذا فخذ من ذهب وأنه زار العالم السفلى ورجع منه كما فعل أورفيوس، وأن نهر نسوس حياه حينما كان يعبره(٥٥).. الخ.

رابعاً : مذهبهم الأخلاقى:

إن العقيدة الدينية الفيثاغورية قد اقترنت بتعاليم رفيعة المستوى، حيث أن الفضيلة بشقيها النظرى والعملى هى الطريق الأمثل لطهارة النفس وتوجهها نحوالإله وقد احتفظ فوتيوس Photius بتأريخ قصير عن حياة فيثاغورس وضعه مؤلف مجهول وبه هذه الفقرة التى تلخص مبادئ الأخلاق الفيثاغورية التى التزم بها المعلم كما التزم بها أتباعه وفيها يقول: " ان المرء يكتسب تحسنا فى سلوكه من ثلاث طرق أولها: تأمل الإله ليدنو من اخماد كل الشرور فى نفسه ويتبع مسلك التقليد لكل ما هو إلهى. ومن شأن هذا أن يطوع المرء نفسه لتتوافق مع الإله. وثانيها: الإعتقاد فى حياة الأفعال الخيرة لأن الفضيلة تشعر الإنسان بالقداسة.وثالثها: أن يكون قد بلغ تمام الصلاح فى الموت حينما يصبح بتهذيب الجسد قادراً على أن تشتاق روحه فى حياتها

الدنيا إلى الإله. وما أكثر وله الروح حينما تشق طريقها متجهة إلى الإله عندما تخرج من هذا الجسد نهائياً فى الموت[٥٦]".

ولقد أكد يامبليخوس Imblichus أحد أتباع الفيثاغورية فى القرن الرابع الميلادى ذلك حينما قال عن الفيثاغوريين وهو يؤرخ لحياة معلمهم " أنهم قد كفوا عن الفعل الذى لا يرضى الآلهة، وكان هدفهم من ذلك الاقتراب من الإله والتحدث إليه. وقد سخروا حياتهم فى الطاعة لتتوافق مع ارادة الإله. إن ذلك هو أساس فلسفتهم فهم قد آمنوا بأن من يبحث عن مصدر آخر للخير غير الإله يكون أحمقاً"[٥٧].

إن الأخلاق الفيثاغورية اذن تقوم على أساسين؛ الأول هو الايمان بالوجود الإلهى الأسمى. والثانى الإعتقاد بأن حياة الفضيلة هى التى تتسق وتتوافق مع الإرادة الإلهية. ولذلك فقد آمنوا بالأصل الإلهى للنفس الإنسانية وقد جعلهم هذا الايمان يشعرون بأنهم غرباء عن هذا العالم المادى، وبأن الجسم إنما هو مقبرة للنفس[٥٨].ومن ثم كان على النفس أن تشتاق دائماً إلى أصلها وأن تتطهر لتحاول العودة إلى هذا الأصل.

وقد صنف الفيثاغوريون الناس ثلاثة أصناف تقابل فى تشبيههم من يحضرون الألعاب الأوليمبية؛ فمنهم من تقتصر حياته على البيع والشراء والكسب من التجارة وهؤلاء هم أحط الطبقات وأدناها. ومنهم من يتنافسون فى اطار المضمار وهؤلاء لا يتسابقون من أجل الفوز بجوائز السباقات وهم طبقة أعلى قليلاً من الطبقة السابقة، ومنهم من ينظرون إلى كل ما يجرى أمامهم ويكتفون بذلك وهؤلاء هم طبقة النُظار[٥٩] أى الفلاسفة المتأملون الذين بلغوا من احتقارهم للدنيا ومطالبها المادية حداً جعلهم يتطهرون من كل هوى أو رغبة فى أى ربح مادى. إنهم يكتفون من هذه الدنيا بتأمل من فيها دون مشاركتهم لهوهم وعبثهم. إن نشوتهم الحقيقية تكون فى هذا التأمل النظرى لكل ما يجرى فى الوقت الذى يتطلعون فيه بنفوسهم المتطهرة

وعقولهم المتأملة إلى التخلص من عجلة الميلاد بالإقتراب من المسلك الإلهى.

خامساً : العلوم الفيثاغورية:

لقد أوضحنا منذ البداية أن الفيثاغورية لم تكن مجرد أخوة دينية تفهم العالم بمغزى دينى فقط، بل كان جوهر هذا الفهم يقوم على الإعجاب من جانبهم بالعلوم وخاصة العلوم الرياضية، وقد كانت آنذاك هى الحساب والهندسة والفلك والموسيقى. وقد قيل الكثير عن النظريات الفيثاغورية المتقدمة فى هذه العلوم. فما مدى اسهامهم الفعلى فيها؟!

(أ) الحساب والهندسة:

لاشك أن فيثاغورس كان أحد كبار المهتمين بالحساب والهندسة فى عصره؛ فقد اشتغل بهما كما ذكر أرسطو قبل أن يتحول إلى الأعمال العجيبة التى مارسها فريسيدس[٦٠].ويبدو أن هذه اشارة من أرسطو إلى تحول فيثاغورس من الاهتمام بالعلوم الرياضية إلى التصوف والدين. وعلى كل حال لنا ذلك التحول فى المغزى الصوفى والدينى الذى أكسبه فيثاغورس وأتباعه للأعداد وتقديسهم لها.

أما اكتشافات فيثاغورس فى عالم الرياضيات فأهمها التمييز بين الأعداد الزوجية والفردية؛ فالأعداد الزوجية هى ما تقبل القسمة الى قسمين متساويين، أما الفردية فلا تقبل ذلك وقد قام علم الحساب الفيثاغورى على أساس استعمال النقط المرسومة فى الرمل أو الحصيات التى يمكن تجميعها بسهولة فى مجموعات مختلفة. ثم استطاع بعد ذلك اجراء بعض التجارب الحسابية التى تتصل بعدد الحصى الذى يملأ سطحاً معيناً؛ فلو رتبت الحصيات بطريقة معينة تكون مثلثات وتكون الأعداد المكونة لها هى الأعداد المثلثة[٦٤].

وقد اهتم الفيثاغوريون بشكل خاص بمجموع الأعداد الأربعة الأولى. تلك التى تشكل العدد الذى كان يسمونه تتراكتيس Tetractys (١+ ٢ + ٣ +

٤ = ١٠). الذى كانوا يقدسونه ويحلفون به. وقد وجد فى كتاب يامبليخوس المسمى " الإلهيات الحسابية theologumenates arthme trices " تأكيداً لقدسيته حيث كانت تمثل هذه الأعداد الأربعة (العشرة ــ الديكاد Decad) الكون، أليس هناك عشرة أصابع لليدين، وعشرة أصابع للقدمين.. الخ[٦٢].

أما الشهرة الحقيقية لفيثاغورس فقد جاءت من اكتشافاته فى مجال الهندسة، اذ ينسب إليه بعض النظريات الهندسية ومنها " أن زواية المثلث الداخلية تساوى قائمتين" ولعله فيما يرى سارتون قد نجح فى البرهنة على هذه النظرية[٦٣].

أما النظرية الأكثر شهرة والتى لا تزال تعرف فى علم الهندسة بنظرية فيثاغورس فهى القائلة " أن مربع الوتر فى المثلث قائم الزوايا يساوى مجموع مربعى الضلعين الآخرين". وهى نظرية اختلف حول أصلها المؤرخون؟ فهل هى نظرية فيثاغورية؛ أم أنها نظرية مصرية قديمة نقلها فيثاغورس عنهم؟!

يجيبنا عن هذا التساؤل لويس كاربنسكى وهو متخصص فى الرياضيات فى بحث طريف له عن " رياضيات المصريين القدماء وأثرها فى تقدم العلم والعمران" مؤكداً أنها نظرية مصرية قديمة" وقد دلل على ذلك بأمرين؛ الأول: وجود مثلثات قائمة الزاوية بالمعنى الهندسى الدقيق فى أشكال الأهرامات. والثاني: وجود المسألة الآتية فى مخطوطة قديمة على ورق البردى: اقسم مربعاً مساحته ١٠٠ إلا مربعاً (وحدة قياس كان يستعملها المصريون القدماء) بحيث يكون ضلع أحدهما يساوى $\frac{٣}{٤}$ ضلع الآخر.

وقد كان الحل المتبع على هذه الكيفية: $٦^٢ + ٨^٢ = ١٠^٢$ أو العلاقة $٣^٢ + ٤^٢ = ٥^٢$ أى العلاقة التى تبين خواص المثلث القائم الزاوية الذى أضلاعه ٣،٤،٥[٦٤].ويرى كاربنسكى أنه على هذا الأساس لا يمكن أن ينكر

أحد المؤرخين معرفة المصريين لنظرية فيثاغورس وسبقهم لليونان فى معرفتها بزمن طويل(٦٥).

ويؤيد سارتون فى تأريخه للعلم هذا الرأى لكاربنسكى مؤكداً امكانية أن يكون المصريون والبابليون والصينيون والهنود قد اهتدوا إليها قبل فيثاغورس كل منهم على حده، ولكنه يميل إلى الإعتقاد بأن فيثاغورس كان أول من برهن عليها بصورة واضحة(٦٦).

ولعل سارتون يستند فى اعتقاده هذا على المقولة الشائعة منذ هيرودوت عن أن اهتمام المصريين بالرياضيات اقتصر على الجانب العملى. وأنهم لم يبلغوا من العلم النظرى ما يجعلهم قادرين على البرهنة على تلك النظرية ! والحقيقة فى نظر كاربنسكى أن المخطوطات الرياضية التى اكتشفت من مصر القديمة تفند هذه المقولة الشائعة وتؤكد أنهم قد وصلوا إلى درجة مثيرة للدهشة والإعجاب من التقدم فى التفكير الرياضى وفى المقدرة على التحليل الرياضى. وكان وصولهم إلى هذه الدرجة من الإرتقاء النظرى هو ما دفعهم إلى استخدام الرياضيات فى النواحى العملية(٦٧).

وعلى كل حال فنحن لم نستهدف من وراء هذا التمحيص الإقلال من جهد فيثاغورس وبراعته الرياضية، ولكننا ومن منظور موضوعى نرى ضرورة رد الحق لأصحابه؛ فإن كانت تعاليم فيثاغورس شفهية ولم تصل إلينا موثقة مكتوبة، وان كان قد تأكد لنا دراسته على يد معلمى مصر القديمة، وكانوا الأبرع والأكثر خبرة فى مجال الحكمة والعلوم، فعلى المؤرخ المنصف أن يلتمس الطريق الأصوب نحو ابراز الحقيقة ورد الأفكار إلى مصادرها الأصلية دون الإلتفات إلى ترهات من لا يزالون يؤكدون المعجزة اليونانية فى كل شئ رغم المكتشفات التى تكثر يوماً بعد يوم مؤكدة عكس مايزعمون.

(ب) الموسيقى:

لقد تردد عبر السنين صدى عبارة لعل فيثاغورس هو حقاً من قالها وهى.

" أن العالم عدد ونغم". أما أن العالم عدد فقد تأكد لنا ذلك مما رأيناه فى تفسير الفيثاغوريين للعالم الطبيعى. أما أن يكون العالم نغم فذلك ليس مستغربا منهم لأنه قد تردد عنهم قولهم فى العدد بوجه عام " أنه دليل الفكر الإنسانى وسيده، ولولا قوته لبقى كل شئ غامضاً مضطرباً، لولاه لعشنا فى عالم من الخداع لا فى عالم من الحقيقة والصدق" [٦٨]. وهم وان كانوا قد فسروا العالم من خلال العدد واكسبوه كل هذه المكانة التى بلغت حد التقديس فإن ذلك لم يكن فيما يبدو إلا عبر اهتمامات فيثاغورس الموسيقية وملاحظاته التى سبق وأشرنا إليها.

ومن ثم فإن علينا أن نسلم بما ينسب لفيثاغورس وأتباعه من اهتمام بالموسيقى. وتمثل هذا الاهتمام فى مكتشفات عديدة تحصنوا فيها بروح العلم أكثر من الهامات الفنان؛ فلقد اكتشف فيثاغورس فى البداية أن الأوتار المنتظمة التى تتناسب أحوالها مع النسب ١: $\frac{٣}{٤}$: $\frac{٢}{٣}$: $\frac{١}{٢}$:أو (٦:٨:٩:١٢) تحدث

أصواتاً مؤتلفة. ونسب تذبذب الأعداد ٦:١٢ ، ٨:١٢ ،٦:٨ هى الفواصل التى نسميها السلم الموسيقى، والبعد الخامس، والبعد الرابع (وتسمى باللغة اليونانية diapason , diapente, diatessaron)[٦٩].

ولقد اهتدى فيثاغورس عبر هذا الاكتشاف إلى نظريته فى الوسط والتناسب. وأكبر الظن أنه هو الذى أدخل بعد ذلك النوع الجديد من الوسط المسمى الهارمونيكى Harmonice Analoiga وحدوده الثلاثة.[٧٠]

والخلاصة أنه قد اكتشف أن التناسب أو الانسجام فى النغمات الموسيقية إنما يرجع فى أساسه إلى وجود وسط بين نغمتين مختلفتين أو بين ضدين.وبالطبع فقد انعكست هذه المكتشفات الموسيقية على رؤية الفيثاغوريين للكون ككل وقد أكد ذلك هيبوليتوس الذى عاش فى النصف الثانى من القرن الثالث الميلادى حينما نسب إلى فيثاغورس قوله " إن الكون يغنى وأنه مركب تركيبا متناسقاً" وأن " حركات الأجسام السماوية السبعة إنما ترد إلى الوزن واللحن"[٧١]وقد أشار أرسطو إلى شئ من ذلك حينما أكد أنهم قالوا إن حركات الكواكب تصدر نغمات وأصوات منسجمة.[٧٢]

(جـ) الطب:

من المأثور عن الفيثاغوريين أيضاً اهتمامهم بعلم الطب. وليس هذا بغريب فالجماعة الفيثاغورية قد تأسست فى كروتونا التى كانت كما أشرنا فيما سبق ذات سمعة طبية فى علم الطب قبل مجئ فيثاغورس إليها. ومن المرجح أن تكون مدرسة كروتونا الطبية قد اندمجت مع الفيثاغوريين.

تدور نظريات الفيثاغوريين الطبية حول فكرة التناسب بين الأضداد؛ فقد اعتقدوا أنه طالما أن الجسم مركب من الحار والبارد والرطب واليابس فإن على الطبيب أن يهئ أفضل مزيج بينها حتى يظل الجسم سليماً معافى.[٧٣]

ورغم أن بعض الآراء الطبية تنسب إلى فيثاغورس نفسه، إلا أن الأرجح أن القمايون الفيثاغورى هو المعلم الطبى للجماعة كلها. وتتخلص نظريته الطبية فى أن الصحة هى توازن قوى البدن، فإذا تغلبت إحدى هذه القوى اختل توازنه وحدثت حالة موناركية Monarchia أى سلطان قوة واحدة فهنا يحدث المرض. أما إذا ظلت القوى متوازنة فهذا يعنى اعتدال الأضداد وامتزاجها امتزاجاً مؤتلفاً يكون منه الهارمونيا Harmonia[٧٤]، فهنا يكون الجسم فى تمام صحته.

وبالطبع فإن مهمة الطبيب فى هذه الحالة أن يوصى دائماً بتناول أطعمة مختلفة وبنسب خاصة تمتزج فيما بينها فتحافظ على هذا التوازن والإعتدال داخل الجسم.[٧٥]

سادساً : التأثير الفيثاغورى:

إن تأثير الفيثاغورية فيما يرى ماتسون W.I.Matson على تاريخ العلم والفلسفة كان تأثيراً هائلاً ربما لا يفوقه أى تأثير آخر[٧٦]. فلقد امتد تأثير فيثاغورس فى زمانه واستمر بعده إلى يومنا هذا.

وليس من شك أن أثره الأعظم كان على أفلاطون الذى أخذ بتعاليمه لدرجة أن جعل الرياضيات هى الباب الذى ينفذ منه إلى دراسة الفلسفة. وقد استمرت أكاديمية أفلاطون حوالى تسعة قرون تفسر الكون تفسيراً رياضياً وذلك بتوجيه مؤسسها الذى ربط فى "فيليبوس" بين نظريته عن المثل وبين الرياضيات[٧٧].

ورغم أن أرسطو قد اهتم أكثر بالعلوم الطبيعية، إلا أن نظريته فى القياس ما هى إلا مواصلة لنفس الطريق الذى يسعى لجعل الرياضيات الإستنباطية نموذجاً يحتذى فى التفكير الإنسانى[٧٨].

أما فى عصر الإسكندرية فقد كان تأثيره قويا لدرجة أن وجد فى ذلك العصر تيار فلسفى يلقب بالفيثاغورية الجديدة[٧٩].

وقد انتقل تأثير الفيثاغورية من الاسكندرية إلى العالم الإسلامى فكان لها التأثير القوى لدى اخوان الصفا وابن سينا وفى كل فلسفة عدت النفس جوهراً مبايناً للجسم تحل فيه وتحتاج إلى التطهير بالزهد والرياضيات[٨٠].

أما فى العصر الحديث فقد تعاظم تأثير فيثاغورس؛ حيث تأثر به كل الفلاسفة الذين مزجوا الرياضيات باللاهوت من أمثال ديكارت واسبينوزا وليبنتز وكانط. وقد صدق رسل حينما قال عن أثره فى الفلسفة الغربية قديمها ووسيطها وحديثها " ولست أعلم عن رجل كان له من التأثير فى

نطاق الفكر ما كان لفيثاغورس وذلك لأن ما قد يبدو لك أفلاطونيا ستجده عند التحليل فيثاغورياً فى جوهره"[٨١].

ولا يقل أثر الفيثاغورية فى تاريخ العلم عنه فى تاريخ الفلسفة خاصة إذا ما عرفنا أن فلسفتهم الطبيعية العددية كان لها نتائجها بعيدة المدى؛ إذ أنها على حد تعبير سارتون قد فتحت الباب أما دراسة الطبيعة دراسة كمية.[٨٢] وهاهو وايتهد Whithead يقول معبراً عن مدى هذا الأثر فى العلم المعاصر " أن تصور فيثاغورس للأشكال الفيزيقية على أنها أعداد قد تكرر عند اينشتين عندما جعل الشكل المكانى ـ زمانى يتحدد عن طريق موضوعات فيزيقية لا نعرف عنها سوى أرقامها فقط كالجاذبية والطاقة"[٨٣].

وفى اعتقادى أن هذا التأثير الفيثاغورى ليس أمرا مستغرباً، فقد تشرب فيثاغورس الحكمة متعددة الجوانب من مصدرها الذى لا ينضب من مصر. فقد كانت مصر هى معلمته كما كانت معلم الإنسانية الأول على حد تعبير هنرى توماس .[٨٤]

الفصل الثالث

اكسينوفان

أولاً : حياته وشعره.

ثانياً : فلسفته الطبيعية.

ثالثاً : فلسفته الإلهية.

الفصل الثالث

اكسينوفان Xenophanes

تمهيد:

يختلف المؤرخون عادة حول وضع اكسينوفان فى تاريخ الفلسفة اليونانية، فقد جرت عادة معظمهم على الحديث عنه ضمن المدرسة الإيلية ويختلفون فى إطار ذلك؛ فبعضهم يعتبره المؤسس الحقيقى للمدرسة الإيلية[١]، وبعضهم يرى أنه وضع أساس المذهب الإيلى،[٢] وبعضهم يكتفى بالقول إنه كان معلم بارمنيدس رغم الإعتراف بأن الاتصال أو التشابه بين فكرهما جد ضئيل.[٣]

وهناك رأى يختلف عن كل الآراء السابقة حيث يقرن أصحابه فى الحديث بين فيثاغورس واكسينوفان [٤]. أما نحن فنميل إلى اعتباره فيلسوفا متفردا قائما بذاته فهو ليس مؤسسا للمدرسة الإيلية وإن كان بارمنيدس قد تتلمذ عليه وتأثر به. فهو ـــ أى اكسينوفان ـــ لا يعدو أن يكون من أولئك الأحرار الذين أثروا الهجرة من ساحل أيونيا حين شعروا بضغط الغزاة الفرس عليه مثله فى ذلك مثل فيثاغورس[٥]. كما أنه فى فكره يختلف عن بارمنيدس سواء من حيث الأسلوب أومن حيث المضمون وان التقيا معاً فى الحديث عن الواحد.[٦] فقد كان الواحد عند اكسينوفان هو الإله، بينما كان عند بارمنيدس هو الوجود . لقد كان إكسينوفان "فيلسوف لاهوتى دينى"، بينما بارمنيدس فيلسوف أنطولوجى ميتافيزيقى.

أولاً : حياته وشعره:

ولد اكسينوفان فى مدينة كولوفون Colophon إحدى المدن الأيونية وكانت تبعد عن ملطية حوالى ٤٠ ميلاً فى حوالى عام ٥٧٠ ق.م[٧]. وقد تحدد هذا التاريخ بالنظر إلى أن اكسينوفان قال انه استمع إلى انكسيمندر الذى يكبره بحوالى أربعين عاماً [٨]. وأنه اتجه إلى جنوب ايطاليا وهو فى

حوالى الخامسة والعشرين من عمره حينما غزا الفرس أيونيا. وإذا عرفنا أن مدينة كولوفون وقعت فى أيدى الفرس حوالى عام ٥٤٥ ق.م تبين لنا أنه ولد فى حوالى عام ٥٧٠ وازدهر حوالى عام ٥٣٠ ق.م (٩).

ولقد عاش اكسينوفان حوالى ٩٢ عاماً قضى معظمها فى التجول وكتابة الأشعار(١٠). ولقد حدثنا هو نفسه فى أشعاره أنه ظل ستة وسبعين عاماً يتجول فى بلاد اليونان من أقصاها إلى أقصاها حيث كان يجمع مشاهداته ويخلق لنفسه الأعداء أينما حل. وقد قضى كل هذه الأعوام فى السفر دون أن يستقر فى مكان. وكانت ايليا موطن المدرسة الإيلية من المدن التى زارها دون أن يستقر فيها كعادته. ومن ثم فلم تتح له فرصة تأسيس مدرسة هناك.

وكان اكسينوفان فيما يبدو أول من اتخذ من الشعر أداة للتعبير عن الأفكار الفلسفية وقد حذا بارمنيدس حذوه بعد ذلك. وكان الجديد فى أشعار اكسينوفان أنه لم يتخذها أداة للحديث عن أعماله الخاصة، أو الحديث عن تاريخ الآلهة كما فعل هوميروس وهزيود، بل كان شعره عبارة عن تأملات فى الطبيعة ككل وفى أصل الأشياء وفى الظواهر الدينية التى عاصرها.ولكنه فيما يبدو لم يرتب أفكاره فى هذه الأشعار بحيث تكون مذهباً فلسفياً معيناً. ولعل ذلك كان السبب فى أن أرسطو لم يعتبره حينما تحدث عنه من جملة الفلاسفة.(١١)

ثانياً : فلسفته الطبيعية:

دارت أشعاره وتأملاته حول موضوعات شتى وان كانت فى جوهرها تأملات حول الألوهية والطبيعة.

اما آراء اكسينوفان فقد ساير فيها فلاسفة ملطية، اذ لم تخرج عن روح فلسفتهم الطبيعية؛ فقد فسر الكواكب والشمس بانبثاقات أو بغيوم تتولد من تبخر البحر ورأى أن الأرض شبه مستودع لطمى البحر كما قال بتعدد الأكوان(١٢).

ورغم ذلك لم يكن يشاطر سابقيه من الملطيين ميولهم العلمية، فلم يكن يعنيه فى حقيقة الأمر معرفة شكل العالم أو شكل الأرض فقد افترض أن شمس اليوم ستواصل إلى مالا نهاية مسيرتها فى خط مستقيم وأنه سيقوم مقامها فى الغد شمس أخرى، وأن الأرض كذلك تمتد إلى مالانهاية له تحت أقدامنا(١٣).

وقد روى هيبوليتوس فى النصف الأول من القرن الثالث فى كتاب ثمين له يدعى " الأمور الفلسفية To Philosophamena ". روى نصا مها لاكسينوفان يكشف عن اهتمامه بالجيولوجيا وعلم الحفريات. يقول النص "قال اكسينوفان" انه كان يوجد امتزاج بين الأرض والبحر، وأن ذلك الإمتزاج أخذ فى التحلل عن الرطوبة على مر الزمن. وأدلته على ذلك هى كما يأتى؛ تكتشف الأصداف وسط الأرض وفى الجبال. ويضيف إلى ذلك أنه وجدت فى محاجر سراقوسة آثار سمكة وعجول البحر. وفى باروس وجد أثر سردينة فى قاع حجر. وفى مالطة أجزاء من جميع أنواع الحيوانات البحرية. ثم يقول أن هذه الأشياء تولدت حين كانت جميع الأشياء فى الأصل مطمورة فى الطين وأن آثار بعضها جفت فى الطين. وأن جميع البشر هلكوا حين اندفعت الأرض نحو البحر وتحولت إلى طين. ثم ولدت الكون مرة أخرى وحدث التغيير لجميع العوالم:(١٤).

وهذا النص يؤكد اهتمام اكسينوفان ببحث أصل العالم الطبيعى، كما يكشف عن اعتقاده بأنه قد حدث تطور ما على هذا العالم؛ فهو لم يكن نفس الحال التى رآه عليها، بل لقد كانت البحار ممتزجة بالأرض، وأنه قد حدث انفصال بينهما ثم امتزاج جديد تولدت عنه نشأة العوالم والكائنات مرة أخرى. وهكذا يؤمن اكسينوفان بنوع من الدورات الكونية يقوم على الميلاد والفناء لكنه يفسرها على طريقته؛ فالميلاد والفناء ليس أساسهما الإحتراق الكلى للعالم كما كان الشأن عند الكلدانيين أو هيراقليطس، بل إن الكائنات الحية تفنى بتحول الأرض إلى بحر وطين، وتولد مرة أخرى بانفصالهما وتهيؤ الأحوال المناخية البيئية لظهورها.

ثالثاً : فلسفته الإلهية:

إن اهتمامات اكسينوفان بالبحث فى الطبيعة كانت بلاشك تمثل مدخلاً لاهتمامه الأكبر، وهو البحث فى ظاهرة التأليه عند البشر. لقد اهتم اكسينوفان أكثر بالبحث فى عقائد الناس حول الألولهية. وقد تبلورت تأملاته فى هذه القضية فى اتجاهين؛ اتجاه نقدى انتقد فيه تصورات السابقين والمعاصرين حول الألوهية، واتجاه ايجابى قدم فيه تصوره الخاص لطبيعة الإله وصفاته.

(أ) الجانب النقدى من نظريته حول الألوهية:

كان اكسينوفان شديد الانتقاد لكل من تحدثوا عن الألوهية قبله وخاصة أولئك الذين صوروا الآلهة فى صورة هزلية لاتليق؛ فقد انتقد أشعار هوميروس وهزيود قائلاً " أنهما يعزوان إلى الآلهة كل الأعمال التى تحط من قدر الأدميين وتكللهم بالعار كالتلصص والزنى والغش"[١٥].

ويبدو أن هذه الانتقادات وتلك السخرية اللاذعة التى وجهها لهذين الشاعرين لم تكن فى الواقع إلا انتقادا للعقائد اليونانية عموماً حول الألوهية؛ فقد كان اكسينوفان يعرف " أن جميع الناس قد تعلموا منذ نشأتهم على قصائد هوميروس"[١٦].

إن رفض اكسينوفان لهذه الصورة الهزيلة التى تصور الآلهة كالبشر الفانين الذين يمارسون كل الشرور من تلصص وزنى وغش؛ إنما هو رفض لكل العقائد الشائعة فى عصره حول الألوهية وليس فقط لما ورد فيها فى أشعار هوميروس وهزيود أو فى الأدبيات الأخرى للديانة الأوليبمية اليونانية.

وها هو اكسينوفان يعمم سخريته ونقده لكل هذه العقائد فى إحدى قصائده فيقول: "لن يوجد رجل ذو علم أكيد عن الآلهة .. إن الآدميين يتصورون أن الآلهة يولدون ويلبسون الثياب وأن لهم أصواتاً وصوراً كأصوات الآدميين وصورهم ولوكان للثيران والأسود أيد مثلنا. وكان فى

وسعها أن ترسم وتصنع صوراً كما يفعل الآدميون لرسمت لآلهتها صوراً وصنعت لها تماثيل على صورتها هى؛ ولو استطاعت الخيل لصورت آلهتها فى صورتها. أن الأحباش يصورون آلهتهم سوداً فطس الأنوف، والتراقيون يصورون آلهتهم زرق العيون حمر الشعر"[١٧]

وهكذا فقد انتقد اكسينوفان كل التصورات البشرية التى تجسد الآلهة وتصورها على هيئة البشر.وقد صب جام غضبه علىتلك العقائد التجسيدية "بطريقة ساخرة لاذعة لدرجة أنه اعتبر أن تصورات البشر عن الآلهة لا تختلف عن تصورات الحيوانات عنها، هذا إذا تخيلنا أن تلك الحيوانات كالثيران والخيول والأسود قادرة على أن تعلن هذه التصورات وأن تجسدها كما يجسدها البشر !!.

(ب) الجانب الايجابى من نظريته حول الألوهية:

ولكن هل توقف اكسينوفان عند هذه الانتقادات الساخرة من تصورات البشر المختلفة حول الألوهية؟!

لو أنه قد توقف حقاً عند هذا الحد لقلنا عنه مع ول ديورانت " أنه لم يبلغ شأوا بعيداً فى التقى والصلاح"[١٨]. فالحقيقة أنه حاول أن يتجاوز هذه الأساطير الشائعة التى كان يؤمن الناس بها فى عصره، كما حاول أن يتجاوز فى ذات الوقت تصورات الفلاسفة الملطيين الماديين الذين وقفوا عن إدراك أن المادة كلها حية وكأنهم يتحدثوا عن خليقة بدون خالق على حد تعبير هنرى توماس.

إنه تجاوز كل ذلك. والتقط الخيط من الفلاسفة الشرقيين، فرجع إلى فكرة العالم الواحد فى رعاية الإله الواحد [٢٠]. لقد حاول اكسينوفان أن يقوم فى بلاد اليونان بنفس الدور الذى قام به اخناتون فى مصر القديمة، فهو قد بدأ بنقد عقائد معاصريه من جهة، وبدأ يدعو مثل اخناتون إلى عقيدة مفادها أن " الإله واحد".

لقد قال اكسينوفان فى إحدى قصائده يصف الإله الذى يدعو إليه: "أن ثمة الها واحداً يعلو على الآلهة والبشر، لا يشبه الآداميين فى صورته ولا فى عقله، فهو يرى ككل ويفكر ككل، ويسمع ككل. وهو يسيطر على الأشياء كلها بقوة عقله"(٢١).

ان اكسينوفان يؤمن اذن بإله واحد وبأن وعى هذا الإله وقدرته لاتعتمد على تلك الأعضاء الحسية من سمع وبصر أو على شئ يضاهيها.(٢٢) فالإله الواحد لا يمكن أن يكون على هيئة بشرية لا فى شكله ولا فى أعضائه ولا فى عقله؛ فهو ان فكر يفكر ككل، وان سمع يسمع ككل. وب الطبع فإن هذه الصورة السامية للإله الواحد كانت فريدة فى ذلك العصر الذى آمن اليونانيون فيه بتعدد الآلهة وبالأساطير الكثيرة حولها.

ولذلك نجد أن المؤرخ الغربى يتعجب من ظهور هذه الفكرة فى ذلك الوقت ويقلل من شأنها؛ فييجر رغم إدراكه أن اكسينوفان قد ذهب إلى أبعد حد فى انهاء بقايا التصور الإنسانى للآلهة من خلال تصوره لهذا الإله الواحد(٢٣)، إلا أنه يقول أن تسجيل اكسينوفان للإله لم يمنعه من أن يصفه "بأنه الأعظم بين الآلهة والناس" وهذه الطريقة فى الحديث فى خلطها وتقريبها بين القطبين " الآلهة والناس" توضح بجلاء تام فى رأى ييجر أن اكسينوفان لا يزال يؤمن بوجود آلهة آخرين بجانب الإله الواحد تماماً كما يوجد بشر كثيرون (٢٤)!!

والحقيقة أنه لم يكن بإمكان أحد من المفكرين اليونان فى تلك الحقبة أن يصل إلى كل الحقيقة حول الإله الواحد. وقد ألمح اكسينوفان نفسه إلى هذه الحقيقة حينما قال فى قصديته " إنه لم يوجد فى العالم، ولن يوجد رجل ذو علم أكيد عن الآلهة".

ولكن علينا أن ندرك أن اكسينوفان كان من القلة النادرة من فلاسفة اليونان الذن استطاعوا أن ينادوا بواحدية الإله واحدية خالصة، أما الفلاسفة

الباقون فإما أنهم أبقوا على مفهوم تعـدد الآلهـة كما كـانت تعرضـه، العبـادة التقليدية، وإما قالوا بوجود اله أعلى فوق مجموعة من الآلهة تخضع له[٢٥].

لقد قدم اكسينوفان أول محاولة فى تاريخ الفلسفة اليونانية لتخليص علم اللاهوت من آثار التفكير الأسطورى الذى صبغه به هوميروس وهزيود، ولا غرابـة فـى أن يعتبره البعض أول مفكر يونـانى حقيقـى ينـادى بـالتوحيد Montheisme [٢٦]. ولكن السؤال الشائك هنا هو: ماذا عـن علاقـة هـذا الإلـه بالعالم الطبيعى؟!

إن التفسيرات تتضـارب حـول موقـف اكسينوفان مـن هـذه القضيـة؛ فمعظم هذه التفسيرات تتجه إلى الأخـذ بمـا نقلـه عنـه أرسطو واعتبـاره ايـاه ممن يوحدون بين الإله والعالم؛ فقد قـال عنـه أرسطو" أنـه نظـر إلـى العـالم المادى ككل، وقال إن الواحد هو الإله"[٢٧].وبناء على ذلك قال منذ لبـاند " إن العالم World والإله God بالنسبة لإكسينوفان متطابقـان، وأن جميـع الآشيـاء المفردة تفقد نفسها فى هذا الواحد الذى لا يتغير ـ جوهر العالم[٢٨]". كما قـال كوبلستون" أن الاكثر احتمالا أن اكسينوفان كان واحدياً Monist وليس موحداً a Montheist بالله. وهذا التفسير للاهوت اكسينوفات سيكون أكثر توافقاً مع الإتجاه الإيلى؛ فعلم اللاهوت التوحيدى يمكن أن يكـون مألوفـا لنـا بينمـا هـو بالنسبة لليونانيين فى تلك الفترة يعتبر شيئاً استثنائياً[٢٩].

إن هذه الآراء والتفسيرات لا كسينوفان تحاول تفسير كلامه فى ضوء الآراء السائدة فى عصره لدى اليونان فقط، وتنظر إلـى اكسينوفان باعتبـاره أحد الإيليين أو على الأقل كأستاذ لبارمنيدس كما اعتبره كذلك أرسطو[٣٠].

وان كنت اعتقد أنه من الضرورى النظر إلـى هذه الآراء لاكسينوفان فى ضوء الآراء التـى كـانت سـائدة فـى الـتراث الشرقى أيضـاً. وحينئذ لـن نتعجب حينما نجد أن تأملاته قد وصلت بإلهام شرقى يؤكده سليم حسـن، بـل ويعتبر أنه قد أخذ فكرته عن الإله الواحد من مصر مباشرة [٣١]، وصلت إلى

إدراك أن هذا الإله الواحد اسمى من كل آلهـة اليونـان. تلـك الآلهـة المتكـثرة بكثرة من يتصورونها وبكثرة خيالاتهم وأساطيرهم.

وعلـى ذلـك فـإن الأكـثر احتمـالاً فـى اعتقــادى فيمــا يتعلــق بتصــور اكسينوفان لعلاقة الإله بالعالم، أنه كان من المؤمنين بصورة من صور وحدة الوجود، تلك الوحدة الحلولية التى تجعل الطبيعة هى الله، والله هو الطبيعة وأن كليهما مرآة الآخر.ولن يكون هذا التفسير بالأمر الغريب إذا وسعنا مفهوم العصر ليشمل ما كان سائداً في اليونان والشرق معاً، لأنه ربما تأثر فى ذلك بما كان يؤمن به أتباع المذهب البراهمانى فى الهند القديمة(٣٢).

وعلى أى حال، فسواء وافقنا القارئ على هذا التفسير الأخير أو لم يوافقنا عليه، واعتبر أن اكسينوفان كما قال بيجر لم يكن على وفاق مع كلمة حلولى Pantheist، فإنه حتماً سيوافقنا علـى مـا أجمـع عليـه المؤرخـون، فقد اعتبر الجميـع أن تصـور اكسينوفان للإلـه الواحـد قد أيقظ اهتمـام الفلاسفة الواحديين من بعده. وأن هذا التصـور كـان بـلا شـك ذا صلـة وثيقـة بنظريـة بارمنيدس وبقية الإيليين عن الوجود الواحد(٣٤)؛ فكل ما قالـه اكسينوفان من أفكار دينية حول وحدة وتفرد الإله وتطابقه مع العالم قد طور بشكل تصورى تام بواسطة بارمنيدس كنظرية ميتافيزيقية(٣٥) مستقلة.

الفصل الرابع

المدرسة الإيلية

(١) بارمنيدس.

(٢) زينـــــون.

(٣) مليســوس.

الفصل الرابع

المدرسة الإيلية

تمهيد:

إن المدرسة الإيلية تبدأ من بارمنيدس الإيلى، فهو مؤسسها الحقيقى والفعلى لأنه مواطن مدينة ايليا Elea (أو Velia) . تلك المدينة التى أسسها اليونانيون فى جنوب ايطاليا حوالى عام ٥٤٠ أو ٥٣٥ ق.م[١].

ويبدو أن بارمنيدس كان من أوائل من ولدوا بهذه المدينة. وقد تتلمذ عليه زينون ومليسوس وهم المشهورن بالإيليين رغم أن هناك خلافاً فى الرأى حول ذلك؛ فبينما يعتبر أفلاطون أن زينون هو التلميذ اللامع والمحبب إلى قلب بارمنيدس، نجد أن أرسطو لا يضم زينون إلى الإيليين حين الحديث عنهم[٢].

ويرى البعض أن جور جياس هو أحد الإيليين، ولكن الحقيقة هى أن هذا أمر غير متفق عليه[٣]؛ اذ أنه أحد كبار الخطباء السوفسطائيين وهو فى فلسفته ينكر الوجود واللاوجود معاً وهذا مالم تنكره الإيلية[٤]، بل كان الموضوع الرئيسى للفلسفة الإيلية هو " الوجود".

إن فلاسفة الإيلية قد حولوا مسارالبحث الفلسفى اليونانى من البحث حول أصل العالم الطبيعى وتفسيره سواء من خلال العناصر الأربعة كما حاول ذلك الطبيعيون الأوائل، أو من خلال العدد كما فعل ذلك الفيثاغوريون، إلى البحث فيما وراء هذا العالم الطبيعى، إلى البحث فى الوجود" بما هو كذلك، أو بعبارة أخرى إلى البحث فى ماهية الوجود ذاته.

(١) بارمنيدس Parmenides

أولاً : حياته وكتاباته:

ولد بارمنيدس حسب أرجح الروايات فيما بين عامى ٥١٥و ٥١٠ قبل الميلاد[٥]. وإن كانت هناك رواية أخرى تقول أنه ولد عام ٥٤٠ ق.م[٦]، وتستند هذه الرواية فيما يبدو إلى ما قاله ديوجين اللائرسى عن أن ازدهاره كان فى الأوليمبياد التاسع والستين أى بين عامى ٥٠٤ و ٥٠٠ ق.م[٧] إلا أن الرواية الأولى هى الأرجح نظراً لأن أفلاطون قد صور فى محاورة " بارمنيدس" لقاء سقراط حينما كان شاباً ببارمنيدس الشيخ وتلميذه زينون الذى كان فى حوالى الأربعين من عمره أثناء زيارتهما لأثينا احتفالا بعيدها الأكبر. وكان عمر بارمنيدس آنذاك يقدر بخمسة وستين عاماً بينما كان سقراط فى حوالى العشرين من عمره. فإذا عرفنا أن سقراط قد توفى فى عام ٣٩٩ ق.م فإن زمان المحاورة كان حوالى عام ٤٥٠ ق.م ، وبذلك يكون بارمنيدس قد ولد عام ٥١٥ تقريباً وبلغ ازدهاره بين عامى ٤٨٥ و ٤٧٥ ق.م تقريباً[٨].

أما معلوماتنا عن حياة بارمنيدس فهى ضئيلة؛ فكل ما نعرفه أنه تتلمذ فى الفلسفة على أحد الفيثاغوريين ويدعى أمينيانس Ameinias الذى اشتهر بأنه كان من وجهاء قومه رغم فقرة. وقد قيل أن بارمنيدس قد كرمه وبنى له قبراً بعد وفاته نظراً لأن امينيانس وليس اكسينوفان هو صاحب الفضل عليه فى أن أرشده الى الحياة الهادئة المستقرة[٩].ومن المرجح بالطبع أن يكون بارمنيدس قد تتلمذ أيضا على اكسينوفان لكن لفترة قصيرة.

ومما يروى عن بارمنيدس أنه لعب دوراً مهما فى سياسة مدينته، فلقد قال اسبوسيبوس ابن أخت أفلاطون وزعيم الأكاديمية بعد وفاته، أن بارمنيدس قد شرع قانوناً لمدينة إيليا. وذهب ديوجين اللائرسى إلى أن حكام المدينة كانوا يحترمون هذا القانون احتراماً جماً لدرجة أنهم كانوا يجعلون المواطنين يقسمون كل عام على احترام هذا القانون وطاعته[١٠].

وقد كتب بارمنيدس فلسفته شعرا فى قصيدة شهيرة حفظها لناسمبليقوس Simplicius بألفاظها وعلق عليها(١١).

وقد اختلف المفسرون القدماء والمحدثون حول سبب اتخاذ بارمنيدس لهذا الأسلوب الشعرى فى التعبير عن فلسفته؛ فقال بلوتارك أنه ربما شعر بوعورة الفلسفة إذا ما قدمت نثرا، وأن جمال النظم يضفى على الموضوع طلاوة تذهب بجفاف النثر، أو ربما كان يرى أن فلسفته وحياً إلهياً لا يليق أن يصاغ إلا فى ذلك الأسلوب الشعرى الذى يناسب كلام الآلهة. أما ييجر فيرى أنه ربما لجأ إلى الشعر حتى يفهمه جميع الإغريق لأن المهاجرين الأيونيين حينما ذهبوا إلى جنوب ايطالياوجدوا أن اللهجة الدورية هى السائدة(١٢).

وفى اعتقادى أنه ربما لجأ إلى الأسلوب الشعرى للتعبير عن فلسفته تأثراً بأستاذه اكسينوفان من ناحية، ومن ناحية أخرى لأنه رأى سهولة حفظ الشعر وسمو تعبيراته وكثرة الصور التى تتيح له أن يعبر عن تلك النزعة الصوفية التى تخللت قصيدته عموماً ووضحت أكثر فى مقدمتها.

وتنقسم تلك القصيدة إلى قسمين أساسيين هما؛ طريق الحق The Way of Truth وطريق الظن The way of opinion، ومقدمة استهلالية رمزية يلمح فيها بارمنيدس إلى أن قصيدته إنما هى الهام إلهى وذلك على غرار ماكان يفعل شعراء اليونان الكبار من أمثال هوميروس وهزيود فى قصائدهم(١٣). أى أن الفارق كبير بين بارمنيدس الذى استلهم ربة واحدة ربما كانت ربة العدالة Dike (١٤)، وبين هؤلاء الشعراء الذين كانوا يستلهمون فى قصائدهم آلهة متعددة أطلق عليها ربات الشعر.

ثانياً : مقدمة القصيدة ورموزها:

إن هذه المقدمة فى اعتقادى ذات أهمية خاصة لفهم فلسفة بارمنيدس عن الوجود وطبيعته، وليست كما قال البعض مجرد افتتاحية أشبه بالإفتتاحيات الموسيقية للأوبرا فكل دورها أن تهيئ الجو للتمثيلية أو كما قال

آخرون مجرد تقليد محض لما جرت عليه عادة الشعراء القدماء الذين درجوا على البدء بمخاطبة الآلهة واستلهام وحيها[١٥].

إن أهمية هذه المقدمة تكمن فى أنها صورة تمهيدية ذات دلالات عديدة بالنسبة لما سيقوله بارمنيدس فى طريق الحق والظن؛ ففيها الكثير من الرموز ذات المغزى.

وتتلخص هذه الصورة فى أن بارمنيدس قد اتجه فى عربة تجرها الجياد وتقودها العرائس بنات الشمس إلى حيث الأبواب التى تفصل بين النهار والليل أو النور والظلام. ولما اجتاز هذا الطريق الإلهى حدثته الإلهة قائلة " مرحى أيها الشاب، يا رفيق الهاديات والخالدات (أى العذارى بنات الشمس مرشدات العربة) اللاتى أرشدن عربتك .. مرحى لقد أرسلت فى هذا الطريق بالأمر الإلهى Dikê لا القدر السئ"[١٦].

وبعد هذا الترحيب الحار من قبل الإلهة ببارمنيدس. توضح له أنها تعرف سر مجيئه. أنه البحث عن الحق الثابت، ومعرفة ظنون البشر الفانين. وتؤكد له أنها ستوحى إليه دون غيره بالحق وعليه أن يتأكد من صدق وحيها بالبراهين العقلية " أحكم بالعقل Logos[١٧] على ما انطق من براهين"[١٨].

فسراسكتوس امبريقوس رموز هذه المقدمة فقال أن العربة والجياد ترمز إلى أعضاء الحس التى تعلمنا عالم الظواهر، وأن عجلات العربة كالأذان وما يصدر عنها من أصوات كالرمز هو السمع ، أما بنات الشمس اللاتى خلعن عن وجوههن النقاب فإنها العيون[١٩].

لكن هذا الإغراق فى الرمزية الصوفية ربما لم يكن فى ذهن بارمنيدس؛ فكل ما هنالك أنه أراد أن يوحى لقارئه أنه إنما يسلك فى معرفة الحقيقة طريقاً مختلفاً عن الطريق المعتاد الذى يسلكه الآخرون. وأن هذا الطريق إنما هو طريق إلهى مقدس. لقد أراد أن يحيط حديثه عن الحقيقة بهالة من القداسة والأسرار. تلك القداسة التى يرمز إليها هنا " الوحى الإلهى"، وان كانت هذه القداسة لا تلغى العقل لديه لأنه فى النهاية سيحكم الـ Logos

أى العقل والبرهان. أنه سيحكم العقل ليميز بين " النهار" و " النور" وهما رمز الحق، وبين "الليل" و "الظلام" وهما رمز الظن.

إن هذا الجو الإلهى المقدس المليء بالأسرار الذى يصوره بارمنيدس فى استهلاله لقصيدته إنما يدعم الطريق العقلى ـ المنطقى الذى اختاره وليس بديلاً عنه. إن كل ما هنالك أنه أراد ـ فيما يرى سيمون كارستن ـ أن يفتتح القصيدة برمز رائع؟ فهذا الشاب الذى تنقله عربته على طريق الألوهية يمثل بوضوح النفس فى سبيلها إلى المعرفة[٢٠].

إن الرحلة عبر بوابات الليل إلى النهار إنما تمثل لديه التقدم من الجهل إلى المعرفة أو الحقيقة التى تنتظره على الجانب الآخر. أما الطريق الذى هو بمثابة صورة شعرية واسعة الانتشار فهو يرمز لديه إلى طريق للتفسير والفهم. لقد استخدم صورا وتشبيهات كانت شائعة وملائمة لعصره، استخدمها لغرض جديد، استخدمها مضيقاً مجالها ليطبقها فى مجاله الخاص، مجال البحث عن الحقيقة[٢١]. واكتشاف معنى الحق وماهية الوجود.

ثالثاً: طريق الحق ومعنى الوجود الحقيقى:

إن طريق الحق يبدأ عند بارمنيدس من تأكيد النظر العقلى، فهو يبدأ بقوله: "انظر بعقلك نظراً مستقيماً إلى الأشياء" لأنه لا يوجد سوى طريقين للمعرفة؛ أحدهما طريق الحق ـ طريق اليقين، والثانى عكس الأول أى أنه طريق اللايقين واللاحقيقة أى طريق الظن!

يقول بارمنيدس من خلال الوحى الإلهى وعلى لسان الإلهة :

"أقبل الآن لأتحدث إليك، ولتسمع كلمتى وتتقبلها: هناك طريقان فقط للمعرفة يمكن التفكير فيهما؛ الطريق الأول أن الوجود موجود Toeon - It Is ولا يمكن أن يكون غير موجود It can not be وهذا هو طريق اليقين لأنه يتبع الحق. أما الطريق الثانى فهو أنه غير موجود It is not ويجب ألا يكون موجودا It must be non existent وهذا هو الطريق الذى لا يستطيع أحد أن

يبحثه. لأنك لا تستطيع معرفة اللاوجود ولا أن تنطق به. لأن الفكر والوجود واحد ونفس الشئ"[٢٣].

إن طريق الحق اذن عند بارمنيدس هو طريق المعرفة العقلية، فالإنسان بموجب العقل يستطيع التفكير وهو ان فكر وتأمل فى الوجود جيداً فسيجد أنه " "الموجود حقاً" وأنه لا يمكنه بالتالى أن يفكر فى شئ آخر غير هذا الوجود، فاللاوجود بطبيعته غير موجود ومن ثم فلا يمكن التفكير فيه أوالبحث عنه. إن " الفكر والوجود واحد" ، فالوجود هنا اذن هو الوجود المعقول " أى " المفكر فيه".

إن مذهب بارمنيدس هذا عن الوجود إنما يقوض تماماً فى رأى برييه الآراء الأيونية حول العالم وطبيعته المادية المتناقضة كثيرة التحول. كما أنه يعارض بوضوح المذهب الهيراقليطى القائل بتولد الأشياء عن المادة وصيرورتها وانفصالها واجتماعها بالتناوب. إن كل مازعم هيراقليطس أنه يقتبسه من التجربة الحسية المباشرة الكاشفة عن حركة الأشياء الدائمة وصيرورتها وتغيرها وتناقضها .. الخ إنما ينفيه بارمنيدس باسم التفكير العقلى الواضح والمنطقى[٢٤].

ومع ذلك فإن آراء المؤرخين والمفسرين تختلف حول معنى " الوجود" عند بارمنيدس هل هو الوجود المعقول حقاً أم أنه الوجود المادى أم هو وجود لامادى ولا معقول معاً؟![٢٥].

يرى برنت Burnet أن عبارة بارمنيدس فى اليونانية To eon تعنى الموجود أى أنه يقصد الشئ المحسوس الخارجى ، فإيثاره للفظة " الموجود" يدل على اتجاه الذهن إلى الشئ المادى! . وإن قلنا لبيرنت: إن الشئ المادى بطبيعته متكثر ويقبل القسمة بينما بارمنيدس يتحدث عن " وجود واحد" أوموجود واحد" ! لرد علينا قائلا: أن اتجاه الذهن إلى الشئ المادى حين الحديث عن هذا " الموجود" لايهم فيه أن كان هذا الشئ المادى محسوساً

وكانت الموجودات كثيرة أم كان هذا الشئ المادى واحداً لاغير ويشمل سائر الموجودات[٢٦]!

إن هذا الرأى لبيرنت والذى قد قاده إلى أن يعتبر بارمنيدس أبا للمادية The Father of Materialism، قد استند على العبارات التالية التى وصف فيها بارمنيدس الوجود قائلاً:

" إن الوجود موجود .. لا يكون ولا يفسد، لأنه كل، ووحيد التركيب .. لا يتحرك ولا نهاية له. وأنه لم يكن ولن يكون، لأنه كلٌ مجتمع واحد، متصل .. هو كامل من جميع الجهات، مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز لأنها ليست أكبر أو أصغر فى هذا الاتجاه أو ذاك، ولايعوقها شئ عن بلوغ النقط المتساوية من المركز، وليس الوجود أكثر أوأقل وجوداً فى مكان دون آخر، بل هو كل لا انفصال فيه[٢٧].

إن بيرنت ومن يتابعونه[٢٨]، يرى من تحليله لهذه العبارات أن المقصود بالموجود هنا إنما هو الموجود المادى، لأن هذه الصفات فى نظره لا تنطبق إلا على كائن مادى وبخاصة القول بأنه " كرة" والكرة طبعاً من جملة الأشياء المادية[٢٩].

أما المعارضون لهذا التفسير وهم غالبية المؤرخين ونحن معهم فيرون أن الحديث فى تلك الفقرة السابقة وفى كل حديث بارمنيدس فى طريق الحق إنما ينصب على "الوجود المعقول"؛ فلقد وصف الوجود" أو "الموجود" بأنه " كل" ووحيد التركيب " وفيما عدا ذلك وصفه بصفات كلها سلبية فهو " لايكون ولا يفسد .. لابداية له ولا نهاية .. ولا ينقسم ولا يتحرك .. الخ" وهذه الصفات إذا ما تأملناها جيداً لوجدنا أنها تنفى عن الوجود الموجود البارمنيدى كل صفات الوجود المحسوس المادى! فالوجود المحسوس المادى إنما هو الذى يتكون ويفسد وهو الذى له بداية وله نهاية، كما أنه هو الذى ينقسم ويتحرك .. الخ.

أما وصف بارمنيدس للوجود بأنه "كرة" فكان كما هو واضح من النص السابق على سبيل التشبيه ليس أكثر؛ أما إن قيل: لماذا شبهه بالكرة وهى شئ مادى؟! لقلنا: لأن الكرة لا بداية لها ولا نهاية، وهى التعبير المادى عن " الدائرة" التى هى أكمل الأشكال الهندسية عند اليونان.

وقد يحسم الأمر هنا النظر فى قول بارمنيدس " إن ما نفكر فيه وما من أجله يوجد التفكير شئ واحد"[٣٠]. فهو لا يقابل هنا بين الوجود والفكر بحيث يفصل بينهما فصلاً تاماً حاسماً، بل على العكس؛ إنه يجمع بينهما؛ بين العارف (وهو العقل المفكر) والمعروف (أى الوجود)، يجمع بين المُدرِك والمُدرَك ، بين العاقل والمعقول. وقد سبق له أن أكد فى الموضع السابق من النص " أن الفكر والوجود شئ واحد"

ومن ثم فإن المقصود بالوجود هنا فى اعتقادى هو الوجود المعقول ؛ ذلك الوجود الذى سيكون موضوع دفاع زينون تلميذ بارمنيدس ضد حجج القائلين بالكثرة والحركة فى الوجود. ذلك الوجود الذى سيكون هو الموضوع الأساسى للفلسفة عند أفلاطون وعند أرسطو اللذين يقدران بارمنيدس ويعتبرانه مع بعض المؤرخين المعاصرين " أب الميتافيزيقا" ومؤسسها[٣١].

وعلى أية حال، فإن هذا النزاع بين القائلين بأن الوجود البارمنيدى إنما هو الوجود المادى وبين القائلين بأن الوجود المعقول قد يصبح غير ذى موضوع إذا ما أخذنا برأى رى Rey القائل بأن بارمنيدس فى حديثه عن الوجود لم يكن لا مادياً ولامثالياً، وأن المفسرين قد حملوا نصه فوق مايحتمل[٣٢].

وربما يكون اللوم الذى وجهه أرسطو إلى الإيليين على عدم تمييزهم بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، وأنهم كانوا يتحدثون عن الطبيعة من زاوية ميتافيزيقية [٣٣]،ربما يكون هذا اللوم يدعم من زاوية ما هذا الإتجاه الثالث فى تفسير بارمنيدس.

وان كنا نعتقد مع سوفاج أن هذا اللوم الأرسطى كان في غير محله؛ لأن قصيدة بارمنيدس بها هذا التمييز الواضح بين الحديث فى " ما بعد الطبيعة" والحديث فى " الطبيعة"، حيث كان الحديث عن الطبيعة Peri Physeos وهو عنوان القصيدة حديثاً مزدوجاً يحمل الطابع الأنطولوجى أى الميتافيزيقى من جانب، والحديث الكوزمولوجى أى عن الكون والطبيعة من جانب آخر(٣٤).

والواقع أن القصيدة منذ البداية وبموجب الوحى الإلهى تؤكد وجود هذين المستويين فى الحديث؛ فالحديث عن قضية الوجود: ماهيته وصفاته كان لب ما سمى بطريق الحق، والحديث عن الطبيعة المادية وتفسيرها هو لب ما سمى طريق الظن.

رابعاً : طريق الظن وفلسفته الطبيعية:

إن القارئ الفطن لا يتوقع من بارمنيدس حديثاً تفصيلياً عن الطبيعة وتفسيرها لأن الخيار البارمنيدى كان من البداية اختيارا بين الكون أى الوجود والعدم أى اللاوجود. ولما كان الرأى عنده منذ البداية أن الحقيقة واحدة لا تتجزأ، وأن الوجود واحد وهو وحده الموجود. فقد فقال على لسان الإلهة:

" إنى آمرك أن ترجع عن ذلك الطريق الآخر الذى يضل فيه البشر ولا يعرفون شيئاً ناظرين إليه بوجهين لأن الارتباك الموجود فى صدورهم يضلل عقولهم حتى يعيشون كالصم والعمى والطغام الذين لا يميزون فيذهبون إلى أن كل شئ يتجه فى اتجاهات متضادة"(٣٥).

واذا ما أضفنا إلى ذلك قولها له فى مطلع الحديث عن طريق الظن:

" واذ قد بلغت هذا الموضع، فإنى أقفل باب الكلام الصادق Logos والفكر المتعلق بالحق. وعليك من الآن فصاعداً أن تتعلم آراء البشر مصغياً إلى التسلسل الخادع لألفاظى"(٣٦).

أقول إذا أضفنا هاتين الفقرتين إلى بعضهما لأدركنا أن الفارق كبير بين طريق الحق الذى يتضمن الحقيقة واليقين الذى يتلخص فى ادراك واحدية الوجود ومعقوليته. تلك الحقيقة التى يبلغ المرء وهو يدركها قمة السمو والخشوع الدينى[٣٧]، وبين طريق الظن وهو طريق عامة البشر الذين ينخدعون بالتسلسل اللفظى فلا يميزون بين الوجود واللاوجود ويتحدثون عنهما وكأنهما شئ واحد. وهذا خطأ كبير ينبغى أن يتجنبه العارفون بالحق. وإذا تساءلنا عن ذلك الظن الذى يعرفه عامة البشر؟ لأجابنا بارمنيدس:

"لقد تعود البشر تسمية صورتين. ويجب أن يمسكوا عن ذكر إحداهما عند الإنحراف عن الحق.وقد ميزوا بينهما من حديث تضادهما فى الصورة. واستدلوا عليهما بعلامات مختلفة. إحداهما النار فى السماء وهى نار رقيقة، لطيفة، متجانسة من جميع الجهات ولكنها تختلف عن الأخرى. وهذه الصورة الأخرى تضادها تماما: إنها الليل المظلم. جسم ثقيل كثيف"[٣٨].

ولا يخفى علينا هنا تلميحات بارمنيدس إلى الفلسفات الطبيعية السابقة وبالذات فلسفة هيراقليطس. فحديثه هنا عن عنصرين طبيعيين هما النار والأرض، فالنار هى العنصر السماوى الرقيق اللطيف المتجانس، والأرض هى الجسم الثقيل التى هى أشبه بالليل المظلم. وهما عنصران متضادان تنصح الإلهة بارمنيدس بأنه ينبغى للبشر أن يمسكوا عن ذكر إحداهما عند الإنحراف عن الحق!! فماذا يعنى ذلك ؟! هل يعنى مثلاً أن العنصر الأول (النار) السماوى هو رمز للوجود والكينونة وهو الصورة التى ينبغى التمسك بها حتى لا نحيد عن الحق!! أما العنصر الثانى عنصر الأرض فهل هو رمز للاوجود أو الفراغ ومن ثم فهو العنصر الذى ينبغى أن نمسك عن الحديث عنه لأنه أشبه بالليل المظلم وسيبعدنا عن النهار والوضوح والحقيقة التى نجدها فى العنصر الأول ؟!

الحقيقة أن الحديث هنا غامض لدرجة أنك لاتدرى بالضبط ماذا يقصد بارمنيدس! وربما يكون هذا الغموض فى حد ذاته متعمداً فنحن الآن فى طريق الظن. والظن تشكيك وخلط وفيه تغيب الحقيقة الواضحة " فجميع

الأشياء تسمى النور والليل، وأطلقت الأسماء على كل صنف من الأشياء طبقاً لقوة dunamis كل منهما، ففى كل شئ مقدار متساو من النور والليل المرئى اذ لكل منهما نصيب"(٣٩).

أن كل الأشياء اذن مزيج من العنصرين السابقين النار والأرض، فالنار تقابل النور والأرض تقابل الليل. ولكن هذه الأشياء قد أتت إلى الوجود فيما يبدو نتيجة للأثر المفسد الذى أحدثه استعمال الشمس الساطعة الضوء وقد شاركت الضرورة فى الإمساك بحدود النجوم وفى تحديد مجال كل واحد منها(٤٠).

ولا يخلو عالم الظن (العالم المادى المحسوس) عند بارمنيدس من آلهة، فهناك آلهة تحكم الكون والقضاء بصفة خاصة. ومن الطبيعى أن يكون رمزها القمر " الذى يضيء ليلاً بنور يستمده من خارج، دائرا حول الأرض"(٤١). وربما يقصد بارمنيدس هنا أن هذا النور الذى يضئ به القمر الأرض إنما يستمده القمر من "الشمس الساطعة الضوء" التى أشار إليها فى الفقرة السابقة(٤٢). واذا صح ذلك لكان تلميحاً عبقرياً من بارمنيدس لكن الحقيقة أن كل ما يقدمه هنا إنما هو شذرات لا تشى بشئ مؤكداً !

إن أبرز ما يشير إليه بارمنيدس هنا هو أنه وسط الحلقات التى يندفع من بينها أجزاء اللهب (النار) " توجد الآلهة التى تدبر جميع الأشياء. وذلك لأنها أصل كل نسل وتناسل، فهى التى تسوق الأنثى للإئتلاف مع الذكر، وتدفع الذكر إلى الصلة بالأنثى" (٤٣).ولذلك " كان أول ما أبدعت من الالهة هو الحب Eros"(٤٤).

ولايخفى علينا أن بارمنيدس فى الفقرات السابقة إنما يستعير واعياً أسلوب حديثه عن قصيدة أنساب لهزيود، بحيث يكون من الضرورى أن ندرك أن تلك الآلهة هى آلهة لاوجود لها إلا فى عالم الظن وحالها بالطبع كحال الكون الذى تدور فيه(٤٥). اذ إن كل ما سبق من حديث فى عالم الظن

كان " طبقاً لآراء البشر"، فهذه "الأشياء نشأت ولاتزال حتى الآن وسوف تكون وتفسد"(٤٦).

وهذه الصفات التى للأشياء هى بالطبع تناقض صفات الوجود الواحد الحق. وخلاصة القول إن بارمنيدس لايقدم فى طريق الظن سوى الظنون التى تجرى على ألسنة البشر سواء كانوا من البشر العاديين أو حتى من الشعراء أو من الفلاسفة. ومن ثم فإن علينا أن نأخذ كل ذلك الكلام بحذر فهو كلام ظنى قابل للشك فيه.

إن آراء البشر جميعاً ظنية لأنهم إنما يتحدثون فى الأغلب الأعم مستندين على خبراتهم الحسية المتناقضة المحدودة بعالم حسى " يكون ويفسد"، بينما الحقيقة هى ادراك للوجود الذى " لايكون ولا يفسد" وهو ذلك الوجود الكامن فيما وراء هذه الموجودات الحسية التى هى مجرد ظلال للوجود الحقيقى.

تلك هى الرسالة التى حملها بارمنيدس من الإلهة وعبر عنها فى قصيدته. وهى الرسالة التى سيعيها جيداً ويكشف عن أبعادها الخافية ويوضحها أفلاطون فيما بعد. لذلك كان بارمنيدس بالنسبة لأفلاطون هو "الأستاذ الكبير" وهو " "المبجل العظيم".(٤٧)

(٢) زينون - Zeno

تمهيد:

اشتهر زينون باعتباره صاحب الحجج المشهورة فى البرهنة على استحالة الحركة مثل حجة أخيل والسلحفاة وحجة الملعب، مما جعل البعض يتصورون أنه مجرد مجادل بارع! والحقيقة أنه لم يكن كذلك فقط؛ بل كان شخصية خطيرة وهامة فى تاريخ المدرسة الإيلية وفى تاريخ الفلسفة اليونانية خصوصاً وتاريخ الفلسفة عموماً؛ فإليه ينسب أرسطو اختراع " فن الجدل"[٤٨].

ومن خلال هذا الفن الجديد الذى ابتدعه استطاع أن يرد على كل من هاجموا فلسفة أستاذه بارمنيدس، وفى ثنايا ذلك فجر العديد من القضايا الفلسفية الهامة مثل قضية العلاقة بين المقولات الثابتة فى عالم العقل وبين المحسوسات المتغيرة الظاهرة فى العالم الحسى. وفى إطار تلك القضية أثار قضايا جزئية كثيرة أهمها طبيعة المكان وطبيعة الزمان، والمتناهى واللامتناهى وهى قضايا أصبحت مثاراً للتأمل لدى معظم الفلاسفة من بعده. كما أثار التفكير فى معانى المفاهيم الرياضية كمفهوم النقطة والخط والعدد والوحدة .. الخ.

أولاً : حياته وكتاباته:

ولد زينون بإيليا حوالى عام ٤٩٠[٤٩]، أو ٤٨٩[٥٠] قبل الميلاد حسب أرجح الروايات، وان كانت هناك رواية أخرى تقول إنه ولد حوالى ٤٩٥[٥١] أى قبل ذلك التاريخ الأرجح بخمس سنوات تقريباً.

ويبدو أن كل هذه المحاولات لتحديد تاريخ مولده تستند على قصة زيارته لأثينا مع أستاذه بارمنيدس، تلك القصة التى رواها أفلاطون فى افتتاحية محاورة "بارمنيدس" والتى لا يمكن الجزم بصحتها التاريخية حيث

يرى بعض النقاد أن ترتيب اللقاء بين شخصيات سقراط وبارمنيدس وزينون فى أثينا ربما كان من وحى خيال أفلاطون فقط[٥٢].

وإذا صح ذلك النقد فإننا لا نكاد نعرف شيئاً مؤكداً عن حياة زينون سوى أنه كان من تلاميذ بارمنيدس، وأنه كان يصغره بحوالى خمسة وعشرين عاماً.[٥٣]

ويحكى الرواة القدامى بعض المعلومات عن أحداث حياته، فيقول أبولودوروس أنه بلغ ازدهاره بين عامى ٤٦٤ و ٤٦٠ ق.م أى فى الأوليمبياد التاسع والسبعين، وأنه كان من النشطين سياسياً فى مدينته؛ فقد روى أنه اشترك فى مؤامرة ضد نيارخوس طاغية إيليا ولكن أمره انكشف فقبض عليه وعذب عذابا شديداً ليفضى بأسماء شركائه ولكنه رفض ذلك بإصرار حتى الموت[٥٤]. ويقال إنه مات فى حوالى عام ٤٣٠ ق.م[٥٥]، أى أنه قد عاش حوالى ستين عاماً. ورغم مالاقاه من تعسف من الطاغية الذى تآمر ضده ورغم موته إلا أنه قد هيأ لمدينته بكفاحه حكومة صالحة. والحقيقة أن كفاحه ضد الطغيان وسلوكه البطولى معترف بهما من قبل العديد من المؤرخين لكن اسم الطاغية الذى كافح ضده وتفاصيل قصة الكفاح مختلف حولهما[٥٦].

أما عن كتاباته، فقد كتب ما نسب إليه بطريقة النثر[٥٧]، أى أنه اختلف مع أستاذه فى طريقة التعبير عن فلسفته. ويروى أفلاطون وسمبليقوس أنه ترك كتاباً واحداً[٥٨]. وان كانت هناك رواية أخرى تقول أنه ترك أربعة هى : المجادلات Disputations أو المخاصمات وضد الفلاسفة Against the Philosophers وعن الطبيعة On Nature وفحص أعمال انبادوقليس An examination of the work Empedocles. وربما كانت العناوين الثلاثة الأولى من وضع مؤرخى عصر الاسكندرية[٥٩]. وأكبر الظن لدى البعض أنها من وضع الاسكندرانيين أنفسهم[٦٠].

على أى حال فإن من الثابت أن لزينون على الأقل كتاباً واحداً اشتهر به بين اليونانيين عامة وبين الآثنيين خاصة حيث قيل إنه قرأه فى أثينا.وقد تضمن هذا الكتاب هجومه على الفلاسفة المعادين للمذهب البارمنيدى الذى آمن به. وقد استخدم زينون فى هذا الكتاب لأول مرة ذلك الفن الذى اخترعه والذى أطلق عليه أرسطو " "فن الجدل" ، كما أطلق على زينون نفسه مخترع فن الجدل The Inventor of Dialectic .

ثانياً : المنهج الجدلى عن زينون:

يقوم المنهج الجدلى عند زينون على ما سمى ببرهان الخُلف بعد ذلك. وقد استخدمه صاحبه زينون ـ الذى كان أحد الفيثاغوريين قبل تتلمذه على بارمنيدس فيما يقول استرابون(٦٢) ـ فى الرد عليهم وتأييد آراء أستاذه بارمنيدس ولذلك لقب بفارس الإيلية.

وتتلخص خطوات هذا المنهج القائم على برهان الخُلف فى أنه يبدأ بالتسليم بصحة المقدمات التى يسلم بها الخصم، ثم يتبع ذلك بمحاولة بيان التناقضات التى تترتب على التسليم بصحة هذه المقدمات. ومن ثم يكتشف الخصم أن التسليم بهذه المقدمات قد أدى إلى هذه المتناقضات التى لا يقبلها العقل. وعلى ذلك يتضح خطأ المقدمات فيكون نقيضهاهو الصحيح. ونقيضها هذا ليس إلا القضية التى يريد زينون أصلاً الدفاع عنها والبرهنة على صحتها.

ولتوضيح هذه الخطوات، نفترض مثلاً أن القضية التى يريد زينون إثباتها والبرهنة عليه رمزها (أ)، وأن نقيضها أى القضية التى يسلم بها الخصم هى (ب). فإن الجدل الزينونى يقوم على الخطوات التالية:

(ا) التسليم بصحة القضية (ب)

(٢) يكشف لمن يجادله أن التسليم بصحة (ب) يترتب عليه قضايا متناقضة تماماً.ولتكن (حـ) ، (د)

(٣) يستنتج من ذلك أن القضية (ب)، قضية غير صحيحة لما ترتب عليها من تناقضات وخُلف.

(٤) وتكون النتيجة النهائية للجدل هى أن (أ) هى القضية الصحيحة.

وقد طبق زينون هذا المنهج فى البرهنة على صحة المذهب البارمنيدى عن الوجود، وخاصة تلك القضايا التى يصف فيها بارمنيدس " الوجود أو الكل بأنه واحد" وبأنه " لا يتحرك" . وذلك ضد هجوم الفيثاغوريين الذين قالوا بالكثرة والحركة وإليك الأمثلة التطبيقية على استخدام زينون لهذا المنهج فى هاتين القضيتين .

(أ) حججه الجدلية فى إبطال الكثرة:

يجدر الإشارة بداية إلى أن ما كتبه زينون فى هذه الحجج بنصه قد فقد، وأن سمبلقيوس Simplicius هو الذى احتفظ لنا فى تعليقاته بنص ما قاله زينون فى أبطال وانكار الكثرة كما ذكر أرسطو بعضها بأسلوبه الخاص فى كتاب " الميتافيزيقا"(٦٤).

وتقوم هذه الحجج فىإبطال الكثرة على فرضين اثنين، فأما افتراض الكثرة على أنها كثرة مقادير ممتدة فى المكان أو افتراض أنها كثرة عددية أى كثرة آحاد غير ممتدة فى المكان ولا متجزئة(٦٥).

(١) أما إن كانت الكثرة كثرة مقادير، فإن أى مقدار يكون قابلاً للقسمة إلى مقادير أصغر منه؛ اذ يمكن قسمة كل جزء إلى جزئين، ثم قسمة كل جزء من هذه الأجزاء إلى جزئين. وهكذا دون أن تنتهى القسمة إلى آحاد غير متجزئة لأن مثل هذه الآحاد لا يؤلف مقدارا منقسماً واذن يكون المقدار المحدود حاوياً أجزاء حقيقية غير متناهية العدد. وهذا خُلف(٦٦).

(٢) أما إن كانت الكثرة كثرة عددية أى مكونة من آحاد غير متجزئة، فإن هذه الآحاد ينبغى أن تكون متناهية العدد لأن الكثرة إن كانت حقيقية

كانت معينة؛ وهذه الآحاد منفصلة وإلا اختلطت بعضها مع بعض؛ وهى مفصولة حتماً بأوساط وهذه الأوساط بأوساط. فهى ستكون لا نهائية العدد اذ يكون بين كل شيئين شئ آخر، وهكذا إلى مالا نهاية له [٦٧]. ومن ثم فهى ستكون كثرة نهائية العدد ولا نهائيته فى آن واحد وهذا تناقض.

(٣) إن افتراض الكثرة إذا كان حقيقياً، فينبغى أن يقابل أى نسبة عددية منها نفس الأثر الحسى فى حالة سقوطها على الأرض وهذا لا يحدث؛ فالنسبة العددية بين كيلة الذرة وحبة الذرة وجزء على عشرة آلاف من الحبة ينبغى أن يقابله نفس الأثر الحسى (أى نفس الصوت) إذا ما سقطت أى منها على الأرض. لكن هذا لا يحدث؛ فالصوت الذى يصدر عن سقوط كيلة الذرة على الأرض يكون قوياً بينما يكاد يكون الصوت منعدماً فى حالة سقوط حبة الذرة. ويكون منعدماً بالفعل فى حالة سقوط جزء منها على الأرض. وعلى ذلك تكون الكثرة غير حقيقية[٦٨].

وعلى هذا النحو، فإن زينون قد حاول أبطال الكثرة عند الفيثاغوريين ببيان بعض التناقضات التى تترتب على افتراضهم لتلك الكثرة العددية.

وعلى أية حال، فقد نجح أرسطو بعد ذلك فى الكشف عن وجه المغالطة فى تلك الحجج الزينونية ضد الكثرة، اذ أوضح أن زينون هنا قد أخطأ فى فهم الواحد الحسابى أى العدد الذى يختلف عن الجسم الطبيعى، فزيادة العدد هى الكثرة، أما زيادة الجسم فهى عظم لأنه يعظم أو يكبر[٦٩].

(ب) حججه فى ابطال الحركة:

إن أشهر حجج زينون الجدلية كانت تلك التى قدمها ضد الحركة[٧٠]. وقد أورد أرسطو "أربعة" من هذه الحجج فى كتاب " الطبيعة"[٧١]. صنفها المؤرخون على النحو التالى[٧٢]:

(١) حجة الملعب Stadium :

وتقوم هذه الحجة على افتراض مفاده أن المكان يمكن قسمته إلى ما لا نهاية له من النقاط بينما الزمان متناه!

إن الحركة مستحيلة لأنه لا يمكن لأى شئ أن يتحرك بين نقطتين أ،ب إلا إذا قطع نصف المسافة بينهما قبل أن يصل إلى النهاية وهو لا يمكن أن يقطع نصف هذه المسافة لأنه لكى يقطعها لابد أن يقطع نصف النصف ولكى يقطعه لابد أن يقطع نصفه إلى مالا نهاية وهكذا فإنه لا يمكن لأى متسابق فى الملعب أن يجتاز نصفها ونصف نصفها . ولما كان المكان ينقسم إلى ما لا نهاية له من النقاط بينما الزمان متناه فإنه لن يستطيع الحركة أصلاً !

(٢) حجة أخيل والسلحفاة Achilles and Trotoise:

وتقوم هذه الحجة على أنه إذا ما افترضنا أن أخيل بقدميه الخفيفتين وهو من أسرع العدائين يسابق السلحفاة وهى أبطأ الحيوانات، وأنها قد سبقته بأى قدر من المسافة فإنه لن يلحق بها؛ لأنه لكى يلحق بها لابد أولاً أن يقطع المسافة التى تفصله عنها. وفى هذه الأثناء ستكون السلحفاة قد تحركت مسافة أخرى. فوجب عليه أن يقطع هذه المسافة الجديدة التى فصلت بينهما وهكذا دواليك، فهو لن يلحقها لأنه كلما اقترب منها سبقته. فضلاً عن أنه ـ كما أوضحنا فى الحجة السابقة ـ لكى يقطع أى مسافة تفصله عنها لابد أن يقطع عدداً لا نهاية له من النقاط ينقسم إليها المكان بينما الزمان متناه.

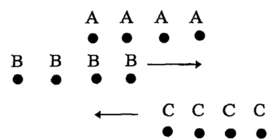
(٣) حجة السهم الطائر أو المتحرك The Flying or the moving arrow:

وهى تقوم على افتراض أن الزمان مؤلف من آنات غير متجزئة وأن الشئ دائماً ما يوجد فى مكان مساو له. ومن ثم فإن السهم المنطلق لكى يصل إلى هدفه لابد أن يقطع فى كل آن من آنات الزمان غير المتجزئة مكاناً مساوياً له فهو اذن لن يتحرك من المكان الذى يشغله فى الآن غير المتجزئ ! إنه لن يتحرك لأنه سوف يوجد فى مجموعة من الآنات الزمانية المنفصلة وحالته فى كل آن من الآنات الزمانية المنفصلة وحالته فى كل آن

من هذه الآنات هو السكون التام. ويستحيل أن تنشأ حركة من مجموع حالات السكون التام.

(٤) حجة الأجسام الثلاثة:

تقوم هذه الحجة على أنه فى الملعب توجد ثلاث طرق (حارات) Rows، يوجد بكل منها ثلاثة أجسام أو أشياء لها نفس عدد الأجزاء نظمت على النحو التالى:



فلو فرضنا أن A ظل ثابتا كما هو، وأن B و C قد تحركا فى اتجاهين متضادين ـ كما هو واضح فى الشكل ـ فى نفس الوقت وبنفس السرعة حتى تتوازى الصفوف الثلاثة على النحو التالى:

AAAA

BBBB

CCCC

فإن المفروض أن الجسمين المتحركين بنفس السرعة يقطعان نفس المسافة، بينما نلاحظ فى الشكل السابق أن الجسمين المتحركين حينما تقابلا وتوازت الصفوف الثلاثة، قد قطع أحدهما وليكن B ما يساوى طول A و C وأنه احتاج ليجتاز C ضعف الزمن الذى احتاجه فى اجتياز A . ولما كان الزمن يقطعه B، C حتى يصلا إلى مكان A واحداً فإن النتيجة أن ضعف الزمن يساوى نصفه. وهذا تناقض. وبالطبع فإن هذا يعنى عند زينون اثبات قضية بارمنيدس فى أن الحركة غير حقيقية أو مستحيلة.

إن هذه الحجج الزينونية جميعاً هى بالطبع حجج عقلية تقوم على افتراضات إذا ما سلمنا بها نتج عن ذلك هذه التناقضات التى رأيناها. أما إن تشككنا فيها منذ البداية فإن ذلك قد يقودنا إلى اكتشاف وجه المغالطة فيها؛ فإنكار زينون للحركة قد قام فى الأساس على افتراض أن المكان ينقسم الى ما لا نهاية له من النقاط بينما الزمان متناه. وقد رد أرسطو على هذا الإفتراض بافتراض العكس فالمكان نهائى بينما الزمان فقط هو اللانهائى(٧٤).والحقيقة أنه يمكن إذا ما سلمنا بامكانية قسمة المكان إلى مالا نهاية له من النقاط، أن نسلم فى ذات الوقت بلا نهائية الزمان أيضاً.

وفيما يتعلق بحجة الأجسام الثلاثة، فإنها تقوم على تجاهل زينون لأمر واضح؛ فإن حركة كل واحد من الجسمين المتحركين إنما يوفر بحركته على الجسم الآخر نصف المسافة. ومن ثم فإنهما يقطعان بالفعل نفس المسافة فى نفس الزمن بالقياس إلى الجسم الثابت(٧٥).

وعلى أية حال، فإن هذه الحجج الزينونية لها قيمتها المزدوجة؛ فقد كان لها قيمتها التاريخية حيث استطاع الإيليون بفضلها أن يدافعوا عن المبادئ البارمنيدية الخاصة بثبات الوجود وواحديته. ومن جانب آخر فقد كان لها قيمتها الفلسفية والعلمية حيث أثارت منذ ذلك التاريخ وحتى الآن اهتمام الفلاسفة والعلماء منذ أرسطو بالبحث فى معنى المكان والزمان وطبيعتها فضلا عن معنى الحركة والسكون وطبيعتهما. بالإضافة إلى إثارة قضية " الجدل العقلى" ومدى اتساقه مع شهادة الحواس: هل هما متعارضان على طول الخط أم أن أحدهما يمكن أن يتوافق مع الآخر وإلى أى حد يمكن هذا التوافق ... الخ. لقد كان لزينون اذن الفضل فى إثارة قضايا فلسفية عميقة تتعلق بنظرية المعرفة والمنطق.

(٣) مليسوس Melissus

أولاً: حياته وكتاباته:

يعتبر مليسوس ثالث الفلاسفة المنتسبين إلى المدرسة الإيلية رغم أنه لم يكن مواطناً ايليا، بل كان من ساموس إحدى المدن الأيونية. ورغم أننا لا نعرف على وجه الدقة متى ولد ومتى توفى إلا أننا نعرف أنه اشتهر حوالى عام ٤٤١،٤٤٢ قبل الميلاد حيث يروى المؤرخون ديوجين اللائرسى وبلوتارك وثيوكيديدس أنه لعب دوراً مهماً فى مدينة ساموس حيث كان قائد أسطولها وهو الذى قاد الأسطول فى ذلك العام الذى بلغ شهرته فيه وهزم به أثينا فى عصر بريكليس[٧٦]، كما أنه دافع عن مدينته فى العالم التالى أيضاً ضد حصار أثينا لها.

وقد فاقت شهرته شهرة زينون الذى كان يكبره بحوالى عشر سنوات[٧٧]، لأنه قد جمع كمعظم فلاسفة عصره بين النظر والتأمل الفلسفى وبين العمل السياسى والعسكرى .

لقد كان مليسوس فيما يقول جثرى Guthrie معاصراً لأنبادوقليس وانكساجوراس وهيرودوت وهم من الشخصيات الشهيرة فى ذلك العصر ومن المحتمل أن يكون أكبر قليلاً من الذريين لو قيبوس وديمقريطس. فكتاباته تتضمن تلميحات جدلية مع أولئك الفلاسفة، لكن لا توجد أى معلومات مؤكده حول علاقة هؤلاء المفكرين به[٧٨].

ولقد اختلف المؤرخون حول كيفية تلقيه تعاليم بارمنيدس؛ هل تتلمذ عليه مباشرة مثل زينون وهذا افتراض ضعيف! أم أنه تلقى هذه التعاليم عبر الإنتقال الشفهى لها فى المدن اليونانية المختلفة وكانت ساموس من تلك المدن التى حظيت بموقع جيد ومركز ثقافى دائم الإشعاع والحيوية، فقد استطاعت بعد أن صدرت فيثاغورس أن تستورد تعاليم بارمنيدس. كما اختلف المؤرخون كذلك فى تقديرهم لمكانة وأهمية مليسوس: أهو مفكر أصيل أم

مجرد ناقل ومردد للأفكار سواء كان ناقلاً عادياً أم ممتازاً؟! ، بينما نجد أن أفلاطون وضعه فى مرتبة تقترب من مرتبة بارمنيدس نفسه، بينما أرسطو الذى لم يكن يحبه ووصفه بالغلاظة قد اعتبره ممثلاً لامعاً من ممثلى الإيلية(٧٩).

أما عن كتاباته، فإن المؤرخين ينسبون إليه كتاباً يسمى " عن الطبيعة أو الوجود On nature or what is" ، وقد دافع فى هذا الكتاب عن مذهب بارمنيدس، لكن ليس ضد الفيثاغوريين كما فعل زينون، بل ضد الأيونيين من مواطنيه . ولقد احتفظ سمبليقوس بمقتطفات من هذا الكتاب، كما ظهر تبسيط له فى مقالة من المقالات التى نسبت خطأ إلى أرسطو بعنوان " حول مليسوس واكسينوفان وجورجياس On Melissus, Xenophanes, Gorgias"(٨٠).

ثانياً : فلسفته:

قدم مليسوس فى فلسفته ما يؤكد صدق التفسير المعقول لمعنى الوجود البارمنيدى الواحد، وذلك من جانبين؛ الأول أنه انتقد كلام اليونانيين عن الكثرة المادية للأشياء الحسية ومحاولتهم تفسيرها على أنها حقيقية!

والثانى ما قدمه من حديث عن صفات للوجود الواحد تؤكد أنه الوجود المعقول وليس المادى كما ذهبت إلى ذلك بعض الآراء التى أشرنا إليها فى الحديث عن معنى الوجود عند بارمنيدس . أما رده على آراء مواطنيه من الفلاسفة الأيونيين، فقد جاء فيه:

"إذا كان العالم كثيرا فيجب أن تكون الكثرة من جنس الواحد؛ إذ لو كانت الأرض والماء والهواء والحديد والذهب والنار موجودة ، وكان بعض الأشياء حيا والبعض الآخر ميتا، وكانت الأشياء سوداء وبيضاء وسائر ما تقول عنه الناس أنه حقيقى، لو كان الأمر كذلك وكنا نبصر ونسمع حقا فما يجب أن يكون كل شئ كما يظهر لنا أول الأمر ولا يتغير ولا يتبدل بل يجب أن يكون كل شئ كما كان. ولكننا نقول الآن إننا نرى ونسمع ونفهم صواباً

ومع ذلك نظن أن الحار يصبح بارداً، والبارد يصبح حاراً، وأن الصلب ينقلب ليناً واللين ينقلب صلباً، وأن الحى يموت ويتولد الحى من الميت، وأن هذه الأشياء جميعاً تتغير، وأن ما كان وما هو كائن مختلفان كل الإختلاف .. فمن الواضح إذن أننا لم نبصر صواباً وأن هذه الأشياء التى تبدو لنا ليست كثرة لأنها لو كانت حقيقية ما تغيرت، اذ يبقى كل شئ هو هو كما بدا لنا.."[٨١].

لقد انتقد مليسوس فى تلك الفقرة مذاهب الأيونيين الماديين من طاليس حتى هيراقليطس، أولئك الذين قالوا بالكثرة الحسية وبالتغير معتمدين على شهادة الحواس. أنه ينتقد تلك المعرفة الحسية ويعتبرها مؤدية إلى كل ما هو ظنى غير حقيقى؛ فالحواس ترينا الوجود كثرة متباينة متغيرة بينما الحق الواضح فى رأيه أن الوجود كلٌ ، متجانس، واحد ثابت.

وقد عبر مليسوس عن هذا الحق الواضح من جانبه حينما قال مؤكداً مذهب بارمنيدس: إنه " إذا كان الوجود موجوداً فلابد أن يكون واحداً، وإذا كان واحداً فلا يمكن أن يكون جسماً، إذ لو كان له جسم فلابد أن يكون ذا أجزاء ولن يكون واحداً"[٨٢].

وقد قال مليسوس فى نص آخر " أنه إذا انقسم الوجود فإنه يتحرك، وإذا تحرك فليس موجوداً "[٨٣].

إنه يرى اذن أن الوجود فى ماهيته واحد وأنه لا يتحرك. وزاد على ذلك بتأكيده أن هذا الوجود الواحد الذى لا يتحرك " لايمكن أن يكون جسما". ومن ثم فإنه هو ذلك الوجود الواحد المعقول.

وإذا كان مليسوس إلى هذا الحد لم يضف جديداً على ما قاله بارمنيدس وأكده زينون، فإنه قد اختلف معهما وبالذات مع الأول حينما أضاف صفة اللاتناهى إلى الوجود بينما سبق لبارمنيدس أن قال بأنه متناه! وقد برهن مليسوس على رأيه بقوله:

" لما كان الوجود لم يتكون، بل هو موجود دائم أزلي، فليس له بدء ولانهاية، فهو بغير نهاية (أو حد)، فلو أن الوجود لم يكن ثم كان لكان له بدء ونهاية، ولكنه إذا لم يكن له أول ولا آخر، وكان منذ الأبد وإلى الأزل فليس له بدء ولا نهاية اذ من المستحيل أن يكون شئ ما دائماً بغير أن يكون موجوداً"[٨٤].

وهو يؤكد هذا البرهان على لا نهائية ووحدانية الوجود بصيغة أخرى حينما يقول " أنه إذا كان لا نهائياً فيجب أن يكون واحداً، إذ لو كان الوجود اثنين ما كان لا نهائياً لأن أحدهما يحيط بالآخر"[٨٥].

إن هذه التأكيدات من مليسوس على لا تناهي الوجود ربما تقوم على اعتقاده بأن المطلق من حيث الزمان، مطلق أيضاً من حيث المكان أى بما أنه اعتقد أنه إذا ما كان الوجود لا بداية له ولا نهاية من حيث الزمان أى أنه أزلى أبدى فهو أيضاً لا بداية له ولا نهاية من حيث المكان[٨٦]. لقد رفض مليسوس منذ البداية الشئ المحدود لأنه إذا كان الوجود محدوداً فلابد أن يكون خارج حدوده اللاوجود[٨٧].

والحقيقة أن ذلك الربط بين المطلق من حيث الزمان والمطلق من حيث المكان ليس صحيحاً دائماً، لأنه قد يكون الشئ لابداية له من حيث الزمان ومع ذلك يكون له بداية ونهاية من حيث المكان؛ اذ أن ماليس بحادث وليس له مبدأ زمانى، قد يكون له مبدأ من حيث المقدار أى حد فى المكان"[٨٨].

على كل حال، فإن قيمة مليسوس فى اعتقادى تكمن فى أنه تميز عن سابقيه بسلاسة التعبير ووضوح البرهان. فضلاً عن أنه أضاف إلى صفات الوجود صفات أخرى دعمت الأولى وان شاب حديثه وبراهينه بعض الضعف فإن ذلك يرجع إلى حماسه واندفاعه فى محاولة تدعيم المذهب الإيلى القائل بواحدية الوجود ومعقوليته ضد مادية الأيونيين وربما يكون أهم

اضافاته أنه أكد المعنى المعقول للوجود بوضوح لا يقبل التأويل. ومن ثم فقد حسم ما اختلف حوله المؤرخون فيما يتعلق بمعنى الوجود عند بارمنيدس.

تعقيب على المدرسة الإيلية:

لاشك أن الفلسفة اليونانية قد بلغت درجة جيدة من النضج العقلى على يد الفلاسفة الإيليين؛ فرغم الروح الصوفية التى تجلت فى فلسفة بارمنيدس وعبرت عنها قصيدته الشهيرة، ورغم تلك الأسرار التى غلفتها والغموض الذى أحاط بها مما جعل الإختلافات بين المؤرخين حول تفسيرها تبلغ حد التناقض كما رأينا.

أقول رغم ذلك، كان زينون باختراعه فن الجدل العقلى لأول مرة فى تاريخ الفلسفة اليونانية وان لم يكن فى تاريخ الفكر الفلسفى عموماً لأنه قد سبقه إلى الحديث عن الجدل كثيرون من مفكرى الشرق خاصة فى مصر والهند أخص منهم بتاح حوتب الذى كان أول من تحدث عن أصول الجدل، ولكن ليس كمنهج للبرهنة على صحة على الأفكار، وانما كقدرة خطابية يمكن أن تواجه بها خصماً فىأى حوار(٨٩).

أقول إن زينون باختراعه هذا الفن الذى يقوم على البراعة المنطقية العقلية الخالصة قد نقل البحث الفلسفى عند اليونان إلى مجال العقل الخالص كما طور أستاذه مضمون البحث الفلسفى ليصبح بحثاً فى قضية الوجود بذاته وهى قضية رغم أنها كانت مطروحة للبحث لدى فلاسفة الشرق وفلاسفة اليونان من قبل إلا أن الطرح البارمنيدى لها جاء بصورة جديدة وزادتها براهين وتأكيدات مليسوس خبرة عقلانية وخلصتها من الطابع الصوفى ــ السرى الغامض الذى غلفها عند بارمنيدس.

ولا شك أن الفلسفة الإيلية قد أثرت تأثيراً واسعاً فى الفلسفات اللاحقة خاصة فلسفتى أفلاطون وأرسطو؛ فقد أخذ الأول جوهر نظريته فى التمييز بين العالم المعقول باعتباره عالم اليقين (والحق)، وبين العالم المحسوس باعتباره عالم الظلال (والظن) عن مصدرين أساسيين هما الفكر الهندى

وبارمنيدس. أما الثانى فقد حدد موضوع الفلسفة بأنها علم دراسة الوجود بما هو كذلك مستلهماً المبادئ الإيلية.

وقد أثرت الإيلية بعد ذلك تأثيراً واسعاً فى الفلسفة السكندرية باعتراف كبير فلاسفتها أفلوطين الذى ذكر بارمنيدس ومدى تأثيره به فى أكثر من موضع فى التاسوعات، وفى الفلسفة فى العصور الوسطى سواء فى العالم المسيحى أو فى العالم الاسلامى أما تأثيرها فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة فلا يقل عن تأثيرها فى الفكر اليونانى؛ فكل فلسفة اتخذت من موضوع الوجود موضوعاً لها هى فى الأصل تستلهم الإيلية وبارمنيدس على وجه الخصوص، وإن كان التأثير الأكبر لبارمنيدس والإيليين كان على كانط وهيجل من فلاسفة العصر الحديث، وعلى هيدجر والوجوديين، وعلى هوسرل والفينومينولوجيين فى الفلسفة المعاصرة.

هوامش ومراجع الباب

الثانى

هوامش الباب الثانى

الفصل الأول:

(١) نقلاً عن: ول ديورانت: قصة الحضارة المجلد الأول ـ الجزء الأول (حضارة اليونان) ـ الكتاب الثانى ، ترجمة محمد بدران ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٦٩م، ص ٢٧٤.

(٢) ازدهرت الحضارة والثقافة الإيجية بجزيرة كريت واستقرت بها فترة طويلة ثم أخذت تنتشر شيئاً فشيئاً فى كل أنحاء المنطقة المجاورة أى فى شبه جزيرة اليونان والجزر اليونانية ورغم اختلاف هذه الحضارة شيئاً ما عن الحضارة المصرية القديمة وحضارة بلاد مابين النهرين إلا أنها مدينة للحضارة المصرية. ويقسم المؤرخون تاريخ الحضارة الإيجية إلى ثلاثة عصور كبرى وهى المينوى الأول القديم، والعصر الوسيط، والعصر المتأخر كما يقسمون كل واحد من هذه العصور إلى أقسام ثلاثة متفاوتة فى طولها؛ ما يسمونه بالفترة الثانية من العصر المينوى المتأخر هو العصر الذهبى للحضارة الكريتية وهو يقابل جزءا من تاريخ الأسرة الثامنة عشرة فى مصر (١٨٥٠ إلى ١٣٥٠ ق.م). وقد ورث هذه الحضارة الإيجية الموكنيون الذين ساروا على شئ من نهجها بضعة قرون أخرى بسبب غزوات البرابرة من الشمال المعروفة بغزوات الدوريين وبسبب الهجرات الأخرى إلى أرضها. وتعتبر الحضارة اليونانية إلى حد كبير وارثة للحضارة الإيجية.

[انظر: جورج سارتون: تاريخ العلم ــ الجزء الأول ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٧٦م ص ص ٢٣٠ ــ ٢٣٧].

(٣) ول ديورانت: نفس المرجع السابق ـ ص ٢٤٨،٢٤٩.

(٤) نفسه، ص ٢٤٩.

(٥) قارن ذلك بما ورد فى فلسفات نشأة الوجود وتفسير الطبيعة عند المصريين والبابليين انظر ما كتبناه عن هذه الفلسفات فى: فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة، بحث نشر بمجلة كلية الآداب ـ جامعة القاهرة، مجلد (٥٥)، عدد (٤)، اكتوبر ١٩٩٥م.

(٦) هـ . وهـ .أ. فرانكفورت: ما قبل الفلسفة ـ مقالة 'الخاتمة' ، مرجع سبق ذكره ص ٢٧٦.

(٧) نفسه، ص ٢٧٨،٢٧٩.

(٨) انظر: أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية، ص ٤٨.

وأيضاً : Copleston, Op. Cit. , p.38

وكذلك : ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٥٠.

(٩) د. سليم حسن: مصر القديمة ـ الجزء الرابع عشر، مطابع دار الكتاب العربى، القاهرة ، بدون تاريخ، ص ٥٥.

(١٠) انظر: ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص ٢٥١ وهامشها.

(١١) نفسه، ص ٥٨٥.

وكذلك برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول، ترجمة د. زكى نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٦٧م.

(١٢) Zeller (E.) Outlines of the history of Greek Philosophy, Eng. Trans., p.27

وأيضاً: د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية، ص ٤٩.

(١٣) انظر: Herodotus: The Histories (B. I - 75),

Translated into English by Aubrey de Selincourt, Penguin Books, U.S.A 1993, P. 42.

(١٤) انظر: Plato: Prota goras (343a) : Eng. Trans. by: W.K.C. , p. 77

(١٥) انظر: Plato: The Theaetetus (174a) Eng. Trans, by F.M Cornford in "Plato's Theory of Knowledge",

Routledge & Kegan Paul LTD, London 1973, P. 85.

(١٦) أرسطو: كتاب السياسة (ك ١ ـ ب٤ فقرة ٥)، نقله إلى العربية أحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩م ، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(١٧) نقلاً عن ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٥٣.

(١٨) انظر: أحمد فؤاد الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ٤٨.

وأيضاً: اميل برييه: تاريخ الفلسفة ـ الجزء الأول ـ الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٢، ص ٥٦.

(١٩) انظر: -Aristotle: Metaphysics (B.I - Ch.3 - 983 A b), Eng. Trans.by W.D. Ross in "Great Books of Western World" 8-I, Encyclopaedia Britannica .inc., London - Chicago - tornto 1952,p. 501

(٢٠) I bid, (983 b, 20 - 22), Eng. Tran. p. 502

(٢١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة - الطبعة الثالثة ١٩٥٣م ، ص ١٢ - ١٣.

(٢٢) د. سليم حسن: نفس المرذجع السابق ، ص ٥٥.

. وانظر د. مصطفى النشار: فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة، سبق الاشارة اليه.

(٢٣) انظر: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ١٣. وبرتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص ٥٧.وأيضاً جورج سارتون: تاريخ العلم، سبق الاشارة اليه، ص ٣٦٥.

وكذلك كتابنا فكرة الألوهية عند أفلاطون، مكتبة مدبولى بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٨م، ص ٤٠.

(٢٤) Jaeger (W.): The Theolgy of early Greek Philosophers, Oxford, Clarendon press 1960, P.20-21

(٢٥) Aristotle : Op. cit. (983, 22 - 27), Eng. Trans p. 502.

(٢٦) I bid , 984a, 1-4 , Eng. Trans. p. 502

(٢٧) نقلاً عن الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ٥٢.

(٢٨) Zeller: Op. Cit. , p.1-2

وانظر أيضاً: د. حسام الألوسى: بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨١م ص ٩.

(٢٩) انظر: Jaeger: Op. Cit., p.7.

وأيضاً: د. الأهوانى ، نفس المرجع، ص ٥٣.

(٣٠) نقلاً عن د. الأهوانى، نفس المرجع، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(٣١) قارن هذا الفهم لفلاسفة اليونان بما ورد فى التفسيرات المصرية القديمة لأصل العالم الطبيعى من خلال هذا التوجه نحو فهم العناصر المادية على نحو تأليهى.

انظر: بحثنا عن " فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة" سبق الإشارة اليه.

(٣٢) أرسطو: كتاب النفس (A ٤١١)، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهوانى، مراجعة الأب جورج قنواتى، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٤٩م، ص. ١٠.

وانظر أيضاً : Cornford: Greek Religion Thought, P.91

Plato: The Laws, 289b.

وأيضا : د. أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، ص ٥١.

(٣٤) د.محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية. الاسكندرية ١٩٨٧، ص٦٠ .

(٣٥) انظر: كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص ٤١.

(٣٦) راجع كتاب النفس لأرسطو (٤٠٥أ) ـ ص ٢٠.

وانظر : د. أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ٥٤.

(٣٧) Zeller: Op. Cit. p. 28

(٣٨) انظر: د. أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ٥٦.

ويوسف كرم نفس المرجع، ص ١٤.

(٣٩) انظر : Copleston: Op. cit., p. 40

و د. الأهوانى، نفسه،ص ٥٦.

(٤٠) انظر نفس المصدرين السابقين.

(٤١) يوسف كرم، نفس المرجع، ص ١٤.

والأهوانى، نفس المرجع، ص ٦٤.

(٤٢) الأهوانى ، نفس المرجع، ص ٦٤.

(٤٣) نفس المرجعين السابقين.

(٤٤) انظر: Copleston, Op.Cit. , p.40

وأيضاً : Zeller: Op.Cit. , p.26

(٤٥) نقلاً عن الأهوانى ، نفسه، ص ٥٧.

وأيضاً : Zeller: Op.Cit. , p.28

(٤٦) نقلاً عن الأهوانى ، نفسه، ص ٥٧.

(٤٧) نفسه.

(٤٨) يوسف كرم، نفس المرجع، ص ١٤.

(٤٩) اميل برييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الأول، الترجمة العربية ص ٦٠ – ٦١.

(٥٠) يوسف كرم ، نفسه، ص ١٤.

(٥١) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول، الترجمة العربية ص ٥٩.

(٥٢) Zeller: OP. Cit , p.17.

و الأهوانى ، نفسه، ص ٦٠.

(٥٣) د. أميرة حلمى مطر، نفس المرجع السابق، ص ٤٩ – ٥٠. وأيضاً د. مصطفى النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص ٤٢ – ٤٣.

(٥٤) كريم متى: الفلسفة اليونانية، مطبعة الارشاد القومى، بغداد ١٩٧١م ، ص٢٠

(٥٥) Cornford (F.M): From Rligion To Philosophy, Harper Torchbooks , New York 1975, p. 145

(٥٦) Windleband (w.): History of Ancient Philosophy, Translated

into English by H.E Cushman, Dover Publication Inc., New York,1956,p.41

(٥٧) كريم متى، نفس المرجع السابق، ص ٣٦. وانظر أيضاً كتابنا، فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص ٤٤.

(٥٨) Winleband (W.): Op. Cit., P. 39 - 40

(٥٩) هـ . هـ أ فرانكفورت: نفس المرجع السابق، مقالة الخاتمة ص ٢٨١.

(٦٠) نقلاً عن : الأهوانى : نفسه، ص ٦٢.

(٦١) نفسه، ص ٦٣.

(٦٢) نفسه.

(٦٣) انظر:د. سليم حسن : نفس المرجع السابق، ص ٥٦.

(٦٤) يوسف كرم: نفس المرجع، ص ١٥.

(٦٥) نفسه .

(٦٦) انظر: د. أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع، ص ٦٥.

(٦٧) انظر: يوسف كرم نفس المرجع، ص ١٦.

(٦٨) انظر: Zeller: Op. cit., p30.

(٦٩) Copleston ,. Op. Cit., p42.

(٧٠) يوسف كرم، نفسه ص ١٦.

(٧١) Copleston: Op. Cit, p.42

(٧٢) نقلاً عن: الأهوانى ، نفسه، ص ٦٥.

(٧٣) كولنجوود : فكرة الطبيعة، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة ١٩٦٧م، ص ٤٥.

(٧٤) يوسف كرم، نفسه ص ١٦.

(٧٥) انظر: د. سليم حسن، نفس المرجع السابق، ص ٥٦.

(٧٦) انظر: يوسف كرم، نفسه ص ١٦.

وأيضاً: أبو ريان، نفسه ص ٤٨.

(٧٧) يوسف كرم: نفسه.

(٧٨) كولنجوود، نفسه، ص ٤٦.

(٧٩) نفسه ، ص٤٧.

(٨٠) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول، ص ٦١.

(٨١) نقلاً عن: الأهوانى، نفس المرجع، ص ٦٥.

(٨٢) نفسه.

(٨٣) أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة د. عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٦ م ص ٣٨.

وانظر أيضاً : Cornford: From Religion To Philoso phy , p. 42.

(٨٤) انظر د. أحمد فؤاد الأهوانى: نفس المرجع، ص ٦٩.

(٨٥) نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص ٦٩.

(٨٦) يوسف كرم، نفس المرجع، ص ١٧.

(٨٧) اميل برييه، تاريخ الفلسفة ـ الجزء الأول ، الترجمة العربية ص ٥٧.

(٨٨) نفسه ، ص ٦٢.

(٨٩) نفسه ص ٦٣.

(٩٠) يان أسمان : ماعت مصر الفرعونية وفكرة العدالة الاجتماعية، ترجمة د. زكية طبوزاده ود. علية شريف، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٦٦م، ص ١٥،١٦.

(٩١) ارنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥ م ، ص ٨١.

وانظر كتابنا : فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص ٤٧.

(٩٢)انظر: Aristotle: Metaphysics B.I - Ch. 3, p.984a (5-8), Eng. Trans. of Great Books, ed. 13 1988, P. 502.

وأيضاً: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ١٢،١٧.

(٩٣)انظر: ول ديورانت: قصة الحضارة. الجزء الأول ـالمجلد الثانى، ترجمة محمد بـدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٩م، ص٢٦١.

وأيضاً : ثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس، ترجمة حاتم سليمان، دار الفارابى، بيروت ١٩٨٧م ، ٦٨.

(٩٤) ثيوكاريس كيسيديس: نفس المرجع السابق، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٩٥) انظر: Copleston : Op. Cit. , p.54.

وأيضاً: J.V.Luce: An Introduction to Greek Philosophy , Thames and Hadson, U.S.A New York 1992, p40.

وايضاً: كيسيديس: نفس المرجع، ص ، ٧١ – ٧٢.

(٩٦) Gomperz (Th.): Greek Thinkers, Vol. I, Eng. Trans. by G.G. Berry, John Morray, London 1939, p. 60.

(٩٧) انظر: الأهوانى، نفس المرجع، ص ١٠٠.

وأيضاً: جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثانى، الطبعة الثانية من الترجمة العربية، ص ٣٨.

(٩٨) شذرات هيراقليطس: الترجمة العربية للدكتور الأهوانى فى نفس المرجع السابق، شذرة ١١٤، ص ١١١.

(٩٩) نفسه، شذرة ١١٩، ص ١١١.

(١٠٠) نقلاً عن: جورج سارتون: تاريخ العلم، ص ٣٩.

(١٠١) كيسيديس: نفس المرجع السابق، ٧٥.

(١٠٢) نفسه، ص ٧٢.

(١٠٣) فيليب ويلرايت: هيراقليطس، ترجمة عبده الراجحى، ونشر بكتاب: هيراقلطس ـ فيلسوف التغير وأثره فى الفكر الفلسفى تأليف د. على سامى النشار ، ود. محمد على أبو ريان ود. عبده الراجحى، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٩م، ص ١٥.

وانظر أيضاً: ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٦٩.

(١٠٤) انظر: جورج سارتون: نفس المرجع، ص ٣٨. وأيضاً: الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية، ص ١٠١.

(١٠٥) فيليب ويلرايت، نفس المرجع السابق، ص ١٦. وانظر أيضاً: كيسيديس: نفس المرجع السابق، ص ٧٣.

(١٠٦) انظر: نفس المرجعين السابقين، ونفس الصفحات.

(١٠٧) ويلرايت: نفس المرجع السابق، ص ١٦.

انظر أيضاً: J.Luce : Op. Cit , P.40

(١٠٨) ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٦٢.

ومن أطرف ما تبقى من هذه القصائد بيتاً قال فيه ' إن المرأة تسبب السعادة للرجل في يومين: أحدهما يوم يتزوجها والثاني يوم يدفنها' .(نفس المرجع).

(١٠٩) انظر : ويلرايت: نفس المرجع السابق، ص ١٦ - ١٧. وأيضاً: الأهواني: نفس المرجع، ص ١٠٢.

(١١٠) د. أحمد الأهواني. نفس المرجع، ص ١٠١.

(١١١) كيسيديس: نفس المرجع، ص ١١٨ ـ ١١٩.

(١١٢) انظر كاركولا كوف: مسألة اللغة عند هيراقليطس ضمن مجموعة لغة وأسلوب الكتاب القدماء، مطبوعات جامعة الدولة في لنينجراد ١٩٦٦م، ص ١٠٣. نقلاً عن: كيسيدس، نفس المرجع ص ١٢١.

(١١٣) انظر: طومسون ج: الفلاسفة الأول، لندن ١٩٥٥م ص ٧٥. نقلاً عن: كيسديس، نفس المرجع، ص ١٢٤.

(١١٤) G. S. Kirk: Heraclitus - The Cosmic Fragments, Cambridge 1954.

نقلاً عن: نفس المرجع لكيسيديس، ص ١٢٥.

(١١٥) Jaeger : The Theology of the Early Greek Philosopers, Oxford 1947, p.330.

(١١٦) انظر: ويلرايت: نفس المرجع السابق، الترجمة العربية ص ٢١ ـ ٢٢.

(١١٧) شذرات هيراقليطس، شذرة (٢) بترقيم بيرنت، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص ١٠٣.

(١١٨) نفسه، شذرة(١).

(١١٩) نفسه، شذرة (٩١)، ص ١٠٩.

(١٢٠) نفسه، شذرة (٩٢)، ص ١١٠.

(١٢١) انظر فى اختلاف المترجمين والمؤرخين حول هذه الشذرات وتفسيرهم لمعنى اللوغوس عن هيراقليطس:

كيسيديس: نفس المرجع السابق، ص ٢١٥ وما بعدها.

د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ١١٦ ـ ١١٧.

د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ٥٧.

(١٢٢) انظر: رشدى حنا عبد السيد: فلسفة اللوغوس، ص ١٥.

(١٢٣) شذرات هيراقليطس: شذرة (١٣)، ص ١٠٤ من الترجمة العربية للدكتور الأهوانى.

(١٢٤) نفسه، شذرة (١٥)، ص ١٠٤.

(١٢٥) نفسه، شذرة (٤)، ص ١٠٣.

(١٢٦) هذه الترجمة نقلاً عن : كيسيديس: نفس المرجع السابق، ص ٢٦٣.

(١٢٧) شذرات هيراقليطس، شذرة (١٦) ، ص ١٠٤ .

(١٢٨) نفسه، شذرة (١٩١)، ص ١٠٩.

(١٢٩) نفسه، شذرة (٩٥)، ص ١١٠.

(١٣٠) Dumitriu (A): History of Logic, Vol. I.Eng. ed., Abacus Press 1977, P. 82.

(١٣١) شذرات هيراقليطس، شذرة (٨)، ص ١٠٤.

(١٣٢) نفسه، شذرة (٧)، ص ١٠٤.

(١٣٣) نفسه، شذرة (١٠)، ص ١٠٤.

(١٣٤) نفسه، شذرة (١١)، ص ١٠٤.

(١٣٥) نفسه، شذرة (١٩)، ص ١٠٤.

(١٣٦) نفسه، شذرة (٢٠)، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(١٣٧) انظر أيضاً: اميل برييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الأول من الترجمة العربية، وانظر أيضاً : ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٦٤.

(١٣٨) Aristotle: Metaphysics B. I - 3 (983a , 5 - 7), Eng. Trans. P. 501.

(١٣٩) شذرات هيراقليطس، شذرة (٢١) ص ١٠٥.

(١٤٠) Aristotle: Op. Cit. , P. So1

(١٤١) ويلرايت : نفس المرجع السابق، ص ٥٤.

(١٤٢) انظر: د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية، هامش ص ١٠٥.

(١٤٣) ويلرايت: نفس المرجع، ص ٥٨.

(١٤٤) شذرات هيراقليطس: شذرة (٦٩)، ص ١٠٨.

(١٤٥) نفسه، شذرة (٧٠) ، ص ٥٨.

(١٤٦) نفسه، شذرة (٢٢)، ص ١٠٥.

(١٤٧) نفسه، شذرة (٢٥)، ص ١٠٥.

(١٤٨) انظر: كيسيديس: نفس المرجع السابق، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(١٤٩) انظر: ويلرايت، نفس المرجع السابق، ص ٦٧.

(١٥٠) انظر : Mircea Eliade: The Myth of the Eternal Return, 1954 , Ch II.

نقلاً عن ويلرايت. نفس المرجع السابق، ص ٦٧.

(١٥١) ويلرايت: نفس المرجع، ص ٦٧.

(١٥٢) Aristotle: On The Heavens (279 b 15 - 18), (152)Translated into English by J.L. Stocks, in "Great Books", Vol. I. P. 371.

(١٥٣) ويلرايت: نفس المرجع، ص ٧٤.

(١٥٤) شذرات هيراقليطس، شذرة (٢٦)، الترجمة العربية للدكتور الأهوانى، نفس المرجع السابق ص ١٠٥.

(١٥٥) انظر: د. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(١٥٦) شذرات هيراقليطس: شذرة (٤١)، ص ١٠٦.

(١٥٧) نفسه، شذرة (٣٢)، ص ١٠٦.

(١٥٨) نفسه، شذرة (٣٩)، ص ١٠٦.

(١٥٩) نفسه، شذرة (٨١)، ص ١٠٩.

(١٦٠) انظر: Copleston (F.) : Op. cit., p.55.

(١٦١) انظر : Dumitriu : Op. Cit., p.83 - 85.

(١٦٢) انظر : لانجلز : جدل الطبيعة، ولينين: الدفاتر الفلسفية، وكيسديس: نفس المرجع السابق، ص ٣٠٨ ـ ٣١٣.

(١٦٣) انظر: آخر ما قرأت لدى المؤرخين المعاصرين:

Luce: Op. Cit. , pp. 42 - 46.

(١٦٤) انظر: Copleston: Op. Cit. P.55.

(١٦٥) انظر : ممن ينكرون هذه النغمة الصوفية عند هيراقليطس: كيسديس: نفس المرجع، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢ .

(١٦٦) وانظر ممن يؤيدون هذه النغمةالصوفية عند هيراقليطس واختلاطها لديه بنزعة منطقية براتراندرسل:

Bertrand Russell : Mysticism and Logic, London, Union Books, 1974, p. 14 -15.

(١٦٧) شذرات هيراقليطس: شذرة (٤٧)، ص ١٠٧.

(١٦٨) نفسه ، شذرة (٤٦).

(١٦٩) نفسه، شذرة (٣٦)، ص ١٠٦.

(١٧٠) نفسه، شذرة(٦١)، ص ١٠٨.

(١٧١) انظر: Copleston: Op. Cit., p. 56.

(١٧٢) شذرات هيراقليطس، شذرة (١١٨)، ص١١١.

(١٧٣) نفسه، شذرة (٩٨)، (٩٩)، ص ١١٠.

(١٧٤) انظر، نفسه، شذرة (٧١)، ص ١٠٨.

(١٧٥) ويلرايت: نفس المرجع، ص ٨١.

(١٧٦) شذرات هيراقليطس: شذرة (٧٤)، (٧٦)، ص١٠٩.

(١٧٧) نفسه، شذرة (٧٣)، ص١٠٩.

(١٧٨) نفسه، شذرة (١٠٤)، ص ١١٠.

(١٧٩) نفسه، شذرة (١٠٥)، ص ١١١.

(١٨٠) نفسه، شذرة (١٠٨)،(١٠٩) ص ١١١.

(١٨١) نفسه، شذرة (١٢٩)، (١٣٠) ص ١١٢.

(١٨٢) نفسه، شذرة (١٢٥)، ص ١١٢.

(١٨٣) نفسه، شذرة (١٢٧)، ص ١١٢.

(١٨٤) انظر: د. أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع، هامش ص ١١٢.

وأيضاً: Lemprier's Classical Dictionary of Proper Names

Mentioned in Ancient Authors, Routledge& Kegan Paul LTD,

London and Boston, reprinted 1972 , p. 209 - 210.

(١٨٥) شذرات هيراقليطس، شذرة (١١٣)، ص ١١١.

(١٨٦) نفسه، شذرة (١٢١)، ص١١٢.

(١٨٧) انظر: ويلرايت: نفس المرجع السابق،ص ٨٦.

(١٨٨) شذرات هيراقليطس، شذرة (١٢٢)، ص١١٢.

(١٨٩) نفسه، شذرة (١٢٣)، ص ١١٢.

وقارن شذرة (٢٦)، ص ١٠٥. وكذلك شذرة (٧٧)، ص ١٠٩.

(١٩٠) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود، الجزء الأول. الطبعة الثالثة ١٩٧٨م ، ص ٧٩.

(١٩١) شذرات هيراقليطس، شذرة ، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(١٩٢) انظر : د. أحمد عتمان : هرقل ـ بحث فى مغزى أسطورة التأليه وأصولها الشرقية، مجلة آفاق عربية، بغداد ١٩٧٨ م ، ص ٦٤ ــ ٦٥ من العدد الخامس .

(١٩٣) شذرات هيراقليطس: شذرة (٤٦)، ص ١٠٧.

(١٩٤) نفسه، شذرة (٤٣)، ص ١٠٦.

(١٩٥) نفسه، (٦٢)، ص ١٠٨.

(١٩٦) نفسه، (١٠٠)، ١١٠.

(١٩٧) نفسه، (١١٤)، ص ١١١.

(١٩٨) أفلاطون: كراتيلوس (٣٨٣أ)، الترجمة العربية للدكتور عزمى طه السيد، منشورات وزارة الثقافة الأردنية، عمان ١٩٩٥م ، ص ٩١.

(١٩٩) انظر: د. أميرة مطر: نفس المرجع السابق، ص ٦٥.

وأيضاً : د. على سامى النشار وآخرون: هيراقليطس ـ فيلسوف التغير، سبق ذكره، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(٢٠٠) انظر: د. مصطفى النشار: مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٥م، ص ٦٥ – ٦٦.

(٢٠١) انظر: د. على سامى النشار، نفس المرجع السابق، ص ٢٧٣ – ٢٧٤.

(٢٠٢) انظر: نفسه، ص ٢٧٥.

وانظر أيضاً : كتابنا السابق، ص ٨٧، ص ٩٩.

(٢٠٣) انظر الفصل الذى أفرده د. على سامى النشار للحديث عن تأثير هيراقليطس فى العالم الاسلامى فى المرجع السابق، ص ٢٣٢ وما بعدها.

(٢٠٤) انظر فى ذلك:

كيسديس : نفس المرجع السابق، ص ٣٠٨ ومابعدها.

وأيضاً : Dumitriu : Op. Cit ., p. 83 - 84

وكذلك: انظر الفصل الذى كتبه د. محمد على أبو ريان فى كتاب : هيراقيليطس فيلسوف التغير السابق الإشارة إليه عن أثر هيراقليطس فى الفلسفة الحديثة ص ٣٤١ وما بعدها.

الفصل الثانى:

(١) Copleston: Op. Cit. , p. 45.

(٢) برتراندرسل: نفس المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٦٠.

(٣) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، طبعة دار القلم ببيروت، ص ٢٢.

وأيضاً: J.V. Luce: Op. Cit. , p34.

(٤) يوسف كرم: نفس المرجع، ص ٢٠.

(٥) ول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الأول، مجلد (٢)، الترجمة العربية ص ٢٩٣.

(٦) اميل بربيه، نفس المرجع السابق، جـ، ص ٦٨.

(٧) انظر: رسل: نفسه، ص ٦٠.

وأيضاً: الأهوانى، نفس المرجع، ص ٧٢.

(٨) رسل: نفس المرجع ، ص ٦٠ ـ ٦١.

(٩) الأهوانى: نفس المرجع، ص ٧٢.

(١٠) ول ديورانت: نفس المرجع، ص ٢٩٣.

(١١) الأهوانى، نفس المرجع، ص ٧٢.

(١٢) انظر: كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، هامش ص ١٨.

(١٣) انظر: د. عبد القادر حمزة: على هامش التاريخ المصرى القديم، الجزء الأول، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٤١م، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

وانظر أيضاً: د. سليم حسن، نفس المرجع السابق، ٥٧.

(١٤) انظر: برتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص ٥٧.

(١٥) ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٩٢.

(١٦) نفسه، ص ٢٩٣.

(١٧) انظر: Burnet: Early Greek Philosophy, London 1949, p. 89.

وأيضاً: Copleston: Op.cit. , p. 46.

(١٨) انظر: د. على سامى النشار وآخرون: هيراقليطس فيلسوف التغير، سبق الإشارة إليه ص ٢٤٧.

(١٩) بربيه: نفس المرجع، ص ٦٧.

(٢٠) نفسه، ص ٧٢.

وأيضاً د. أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع، ٧٣ ـ ٧٤.

(٢١) برتراندسل: نفس المرجع، ص ٦٢.

(٢٢) نفسه.

(٢٣) هنرى توماس: أعلام الفلاسفة ـ كيف نفهمهم، الترجمة العربية ص ٧٧.

(٢٤) نقلاً عن: رسل: نفس المرجع، ص ٦٤.

(٢٥) ول ديورانت: قصة الحضارة، سبق ذكره، ص ٢٩٤.

(٢٦) نفسه، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

وانظر أيضاً : الأهوانى، نفس المرجع، ص ٧٥.

(٢٧) الأهوانى، نفس المرجع، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٢٨) انظر: ول ديورانت: نفس المرجع، ص ٢٩٥.

وأيضاً : Cornford: From Religion To Philosophy, Harper Tourch books, New York 1957, p. 203.

(٢٩) ول ديورانت، نفس المرجع.

(٣٠) Aristotle: Metaphysics B.I - Ch. 5, 985b(22), Eng. Trans. p. 503
Ch. 6 -987 a (32-33), p. 505.

(٣١) Ibid , Ch.5- 987 a (9), p. 505.

(٣٢) د. أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٧٠.

(٣٣) انظر: الأهوانى، نفس المرجع، ص ٨٢.

ويربيه، نفس المرجع، ص ٧٠.

(٣٤) انظر: كولنجوود: فكرة الطبيعة، ترجمة أحمد حمدى محمود، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة ١٩٦٨م، ص ٦٠.

(٣٥) نفسه، ص ٦٢ - ٦٣.

(٣٦) Aristotle: Op. cit. , B.I Ch.5 (985 b - 25- 37), p. 504.

(٣٧) I bid. , Ch.6 - 987 (30- 37), p. 505.

(٣٨) نقلاً عن د. أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص ٧٥ ـ ٧٦.

وانظر أيضاً: Copleston: Op. Cit. , p.51.

(٣٩) Aristotle: Op. Cit ., 987b (24 - 26), Eng. Trans. p. 505.

(٤٠) Burtt: The Metaphysical Foundation of modern physical science, Routledge & Kegan paul, Without date, p. 30.

(٤١) انظر: Aristotle: Physics(B.IV - Ch. 6 - 213b - 24 - 30), Tn Translated by R.P. Hardie and R.k. Gaye in "Great Books", p. 293.

وانظر أيضاً: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٦٩.

(٤٢) ول ديورانت، نفس المرجع، ص ٢٣.

(٤٣) ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص ٢٩٩.

(٤٤)انظر : د. أحمد فؤاد الأهوانى ، نفس المرجع السابق، ص ٧٧.

(٤٥) نفسه.

(٤٦) انظر: عبد القادر حمزة: على هامش التاريخ المصرى القديم، الجزء الثانى ص ١٨ - ١٩ .

وأيضاً : توملين: فلاسفة الشرق، ص ٤٥.

(٤٧) انظر: Luce J . V. : Op. Cit., p.35

(٤٨) انظر: هنرى توماس: أعلام الفلسفة، سبق الإشارة إليه ص ٧٧.

(٤٩) انظر: Copleston: Op. Cit, p.47.

(٥٠) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى ـ الجزء الأول ، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، الطبعة الرابعة ١٩٧٢، ص ٥٦.

(٥١) انظر: Copleston: Op. Cit., 47.

وأيضاً د. الأهوانى، نفس المرجع، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٥٢) انظر: Cornford: Op. Cit., p. 199 - 200

وأيضاً:د. أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص ٦٩.

(٥٣) انظر: د. الأهوانى، نفس المرجع، ص ٢٩، ص ٧٩.

وأيضاً: Cornford: From Relighion To Philosphy, p. 201.

(٥٤) انظر: Burnet: Early Greek Philosophy.

وأيضاً : رسل: نفس المرجع السابق، ص ٦٣ ـ ٦٤.

وكذلك: د. الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٥٥) د. أميرة مطر: نفس المرجع، ص ٦٨.

(٥٦) هذا النص نقلاً عن: Cheney (S.) Men who Have Walked with God, New York, First delta Printing 1974, p.98.

(٥٧) Ibid. P. 93.

(٥٨) انظر: رسل: نفس المرجع، ص ٦٥.

(٥٩) د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٦٠) نقلاً عن: Heath (T.) History of Greek Mathe matics, Oxford, 1921, Vol 2, p. 66.

والجدير بالذكر أن فريسيدس من سيروس ابن بابيس كان حكيماً وعالماً بالكون أو فسيولوجياً من القرن السادس قبل الميلاد ويذكر أنه كان مُعلماً لفيثاغورس. [انظر: جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الأول، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٦، ص ٤٤٤ هامش ١٣.]

(٦١) جورج سارتون، نفس المرجع، ص ٤٢٢.

(٦٢) نفسه، ص ٤٤٤، هامش رقم (١٥).

(٦٤) نفسه، ص ٤٢٨ ـ ٤٢٩.

(٦٤) لويس كاربنسكى: رياضيات المصريون القدماء وأثرها فى تقدم العلم والعمران، منشور بمجلة " المقتطف" المصرية ، عدد سبتمبر ١٩٣٦، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٦٥) نفسه.

(٦٦) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ٤٣٠.

وانظر أيضاً: Luce, Op. Cit., P.38.

(٦٧) كاربنسكى: نفسه،ص ٣٣.

(٦٨) نقلاً عن كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص ٦٦.

(٦٩) سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٤٣٥.

(٧٠) انظر تفاصيل ذلك فى: نفس المرجع السابق، ص ٤٣٥ ـ ٤٣٦.

وكذلك فى :د. الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٧١) نقلاً عن: سارتون: نفس المرجع، ص ٤٣٦.

(٧٢) انظر: Aristotle: On the Heavens, B. II - Ch.9 (291 b 11-15), Translated by T. L. Stocks, in "Great Books", p. 382.

(٧٣) د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ٨٧.

(٧٤) انظر : سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٤٣٨.

والأهوانى، نفس المرجع، ص ٨٨.

(٧٥) الأهوانى، نفسه.

(٧٦) Wallce I. Matson: Anew History of Philosophy, Vol. I, Harcourt Brace Jovanovich , Inc. U.S.A. , 1987, p.21.

(٧٧) انظر: كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص ١٢١.

(٧٨) انظر: كتابنا: نظرية العلم الأرسطية ـ دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة ـ الطبعة الأولى ١٩٨٦م، ص ١٦٦ ـ ١٧١.

(٧٩) انظر: Copleston: Op. Cit. , Vol. I - Part II, p. 190 - 194.

(٨٠) انظر: د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ٩٠.

وأيضاً: يوسف كرم، نفس المرجع، السابق، ص ٢٦.

(٨١) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول، ص ٧٢.

(٨٢) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٤٤٠.

(٨٣)- Whitehead (A.N.) Science and Modern World, Collier Macimillan , Canda 1967, 28.

(٨٤) انظر: هنرى توماس: نفس المرجع السابق، ص ٣، ص ١١٧.

الفصل الثالث:

(١) انظر: Copleston: Op. Cit.,Vol. I Part I, p. 64

وأيضاً: Dumitriu : History of Logic, p. 76.

وكذلك: ول ديورانت: قصة الحضارة، ص ٣٠٣.

(٢) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٢٧.

(٣) Luce: Op. Cit. , p. 18.

(٤) Matson: Op. Cit. ,p. 18

(٥) انظر د. الأهواني: نفس المرجع السابق، ص ٩٣.

وكذلك: اميل برييه: نفس المرجع السابق، ص ٨٠.

(٦) انظر: ميشيلين سوفاج: برمنيدس، ترجمة د. بشارة صارجى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٧م، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(٧) يكاد يجمع المؤرخون على هذا التاريخ بالنسبة لاكسينوفان:

انظر: Luce: Op.,Cit. p.49.

وأيضاً: Matson: Op. Cit. P. 21.

وكذلك د. الأهواني: نفس المرجع، ص ٩٣.

وأيضاً: يوسف كرم: نفس المرجع، ص ٢٧.

(٨) Matson: Op. Cit. ,p.21.

(٩) د. الأهواني: نفسه، ص ٩٣.

(١٠) Matson: Op. Cit. ,p.21-22.

(١١) د. الأهواني نفسه ص ٩٤.

(١٢) اميل برييه: تاريخ الفلسفة. الجزء الأول ، الترجمة العربية، ص ٨٠.

(١٣) نفسه، ص ٨٠ – ٨١.

(١٤) هذا النص نقلاً عن: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٣٧٧.

(١٥) نقلاً عن: ول ديورانت: قصة الحضارة، ص ٣٠٣.

وانظر أيضاً: Matson: Op. Cit. ,p.22.

(١٦) انظر: د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ٩٥.

(١٧) نقلاً عن: ول ديورانت: نفس المرجع، ص ٣٠٣.

وانظر أيضاً: Matson: Op. Cit. ,p.22.

(١٨) ول ديورانت: نفس المرجع، نفس الصفحة.

(١٩) هنرى توماس: نفس المرجع السابق، ص ٧٥.

(٢٠) نفسه.

(٢١) نقلاً عن ول ديورانت : قصة الحضارة، ص ٣٠٣ - ٣٠٤.

وانظر أيضاً Matson : Op. Cit. , p. 22.

(٢٢) Jaeger : Theoloogy of Early Greek Philoso phers, Oxford, the Clarendon press, 1960P.44.

(٢٣) I bid.

(٢٤) I bid.

(٢٥) انظر: أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، الترجمة العربية للدكتور عزت قرنى، ص ٣١٠.

(٢٦) Brun (J.): Le Présocratiques, p. 68.

نقلاً عن د. حسن عبد الحميد، مدخل إلى الفلسفة، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة ١٩٧٧م، ص ٨٧.

(٢٧) Aristotle: Metaphysics B.I - Ch. 5 (986b 24 -25), Eng. Trans. P.504.

(٢٨) Windleband: History of Ancient Phil osophy, Translated ...

by H.E Cushman, Dover Publ ications inc., New York 1956,p.48.

(٢٩) I bid. , P.64.

(٣٠) I bid.

(٣١) د. سليم حسن: نفس المرجع السابق، ص ٥٨.

(٣٢) انظر: د. محمد البهي: الجانب الإلهى فى التفكير الإسلامى، دار الكاتب العربى، القاهرة ١٩٦٧م، ص ٣٢١.

وكذلك: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٢٨.

(٣٣) Jaeger: Op. Cit. , p. 43-44.

(٣٤) انظر: I bid., Op. Cit. , p.64.

وكذلك: Cornford: Greek Religious Thought, Editeby Ernest Barker, University of London 1923, p. 87.

(٣٥) Windleband: Op. Cit., P. 59.

الفصل الرابع:

(١) انظر: Matson: Op. Cit., p. 29.

ود. الأهوانى، نفس المرجع،ص ١٢٧.

(٢) انظر: سوفاج: نفس المرجع السابق، ص ١١١.

(٣) نفسه

(٤) د. أميرة حلمى مطر: نفس المرجع السابق، ص ٨٢.

(٥) Guthrie (W.K.C.): A History of Greek Philosphy, Vol. II the preSonaty tradition from Pramenides to Dem

ocritus, Cambridge University press, Cambridge 1980, P.I.

وانظر أيضاً: Matson: Op. Cit., p. 29.

ود. الأهوانى، نفس المرجع السابق ص ١٢٧. وهما يرجحان أن ولادته كانت فى ٥١٥ ق.م

وانظر كذلك Luce: Op.,Cit., p50.

حيث يرى أنه ولد فى عام ٥١٤ ق.م

(٦) انظر: يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص ٢٨.

(٧) انظر: Guthrie: Op. Cit. , P.I.

وأيضاً: د. الأهوانى: نفسه.

(٨) د. الأهوانى : نفسه.

وانظر أيضاً: Guthrie: Op. Cit. , P.I-2.

(٩) انظر: Matson: Op. Cit. P.29.

وأيضاً: Guthrie: Op. Cit. , P.I-2.

(١٠) انظر: د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ١٢٨.

وأيضاً: د. ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٩١م، ص ٣٨.

(١١) Copleston: Op. Cit., p. 65.

(١٢) انظر: د. الأهوانى، نفس المرجع، ص ١٢٨-١٢٩.

(١٣) Luce: Op.Cit., p50.

(١٤) انظر: أولف جيجن: نفس المرجع، ص ٣٠٨.

(١٥) انظر: د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ١٣٥.

وانظر أيضاً تحليلاً لهذه المقدمة ومغزاها فى .Guthrie: Op. Cit. , PP. 6-13

(١٦) بارمنيدس: قصيدة فى الطبيعة PeriPhyseos الترجمة العربيـة للدكتـور أحمد فؤاد الأهوانى فى كتابه " فجر الفلسفة اليونانية" سبق الإشارة اليه، ص ١٣٠.

وللقصيدة ترجمة عربية أخرى فى كتاب "برمنيدس" لميشلين سوفاج ترجمة د. بشارة صارجى، سبق الإشارة اليه، ص ٥٣- ٦١.

ونحن سنعتمد على الترجمة الأولـى. أمـا Themis ثيميس التـى ترجمـت هنا بالأمر الإلهى فهى ربة النظام طبقاً للقانون والعرف وهى ابنة السماء والأرض وأم الساعات والحظ. د. الأهوانى: هامش نفس الصفحة بنفس المرجع.

(١٧) فضلنا هنا ترجمة لفظة Logos بالعقل وليس بالجدل كما يرى برنـت ووافقه الأهوانى (هامش ص ١٣٠ من كتاب د. الأهوانى) أو بالكلمة كما كان شـأنها عند هيراقليطس. وذلك لأن بارمنيدس لم يقصد بها هنا مجـرد الكلمـة، كمـا أن للجدل لفظة يونانية أخرى تعبر عنها وهى الديالكتيك Dialictique.

(١٨) بارمنيدس : نفسه بنفس المرجع، ص ١٣٠.

(١٩) نقلاً عن: د. الأهوانى بنفس المرجع السابق، ص ١٣٦.

(٢٠) نقلاً عن: ميشلين سوفاج: نفس المرجع السابق، ص ٦٢.

(٢١) Guthrie: Op. Cit. , P.12.

(٢٢) بارمنيدس: نفسه شذرة (٢) ، الترجمة العربية، ص ١٣٠.

(٢٣) نفسه: شذرة (٤،٥)، الترجمة العربية ص ١٣١.

وقارن نفس الشذرات فى الترجمة الإنجليزية فى .Luce: Op.,Cit., p.51

(٢٤) اميل برييه، نفس المرجع السابق، ص ٨٢-٨٣.

(٢٥) انظر مناقشة لتلك القضية فى: Cobleston: Op. Cit., p. 68-69.

وأيضاً فى: Guthrie: Op. Cit. , PP. 14-20

وكذلك فى: د. الأهوانى : نفس المرجع السابق، ص ١٤٢-١٤٣.

(٢٦) نقلاً عن د. الأهوانى، نفسه.

(٢٧) بارمنيدس: نفس المصدر شذرة (٨)، الترجمة العربية ص ١٣٢-١٣٣.

وقارن نفس الشذرة فى الترجمة الإنجليزية Guthrie: Op. Cit. , P.30-31

(٢٨) ممن يتفقون مع بيرنت فى اتجاهه إلى التفسير المادى لآراء بارمنيدس: كولنجوود: فكرة الطبيعة، سبق الإشارة اليه، ص ٨١.

(٢٩) انظر: د. الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ١٤٢- ١٤٣.

(٣٠) بارمنيدس: نفس المصدر، شذرة(٨)، الترجمة العربية، ص ١٣٣.

(٣١) انظر: د. أميرة حلمى مطر: دراسات فى الفلسفة اليونانية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٠، ص ٢٣.

وانظر أيضاً: G. E. M. Anscombe.: From Parenides to Wittgenstein, Vol. I, Basil Blackwell, Oxford 1981, pp. 3-8

وانظر كذلك: يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص ٣٠.

وجورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثانى، الطبعة الثالثة ١٩٧٨م، الترجمة العربية، ص ٤٦.

(٣٢) Rey: La Jeuness de La Science Grecque, p. 147.

نقلاً عن: د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ١٣٩.

(٣٣) Aristotle: Metaphysics (B.I- Ch.5), Eng. Trans. p.504 -505.

(٣٤) انظر: سوفاج: نفس المرجع السابق، ص ٧٤.

(٣٥) بارمنيدس: نفس المصدر، شذرة (٦)، ص ١٣١.

(٣٦) نفسه، شذرة (٨) بداية الحديث عن طريق الظن، الترجمة العربية ص ١٣٣.

(٣٧) انظر: Guthrie: Op. Cit. , p.34.

(٣٨) بارمنيدس: نفس المصدر، شذرة (٨)، ص ١٣٣.

(٣٩) نفسه، شذرة (٩) ، ص ١٣٣.

(٤٠) انظر: نفس المصدر شذرة (١٠-١١)، ص ١٣٤.

(٤١) نفسه شذرة (١٤)، ص ١٣٤.

(٤٢) انظر: نفسه، شذرة (١٠-١١).

(٤٣) نفسه ، شذرة (١٢)، ص ١٣٤.

(٤٤) نفسه، شذرة (١٣).

(٤٥) انظر: أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، سبق ذكره ص ٣٠٨-٣٠٩.

(٤٦) بارمنيدس: نفس المصدر، شذرة (١٨)، ص ١٣٥.

(٤٧) تلك كانت الأوصاف التى أطلقها أفلاطون على بارمنيدس فى محاوراته المختلفة.

انظر: Plato: the Sophist, p. 237.

Plato: Theaetetus, p. 183.

(٤٨) انظر: بربيه: نفس المرجع السابق، ص٨٦.

وكذلك: Luce: Op. Cit. p. 55.

(٤٩) انظر: Ibid.

وأيضاً: Guthrie: Op. Cit. , p.80.

(٥٠) Copleston: Op.Cit., p. 35.

(٥١) Matson: Op. Cit., p. 35.

(٥٢) انظر د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ١٤٥.

(٥٣) انظر: Matson: Op. Cit., p.34- 35.

(٥٤) انظر: د. الأهوانى نفس المرجع، ص ١٤٧.

ويوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص٣٠.

(٥٥) Matson: Op. Cit., p. 35.

(٥٦) Guthrie: Op. Cit. , p.81.

(٥٧) I bid.

(٥٨) I bid. , p 81.

وانظر أيضاً د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ١٤٧.

(٥٩) Guthrie: Op. Cit. , p.82.

(٦٢) انظر: د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ١٤٧.

(٦٣) انظر: د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ١٤٩.

وأيضاً: Luce: Op. Cit. p. 56.

(٦٤) انظر: Aristotole: Metaphysics, B. III - Ch. 4- 1001b (7-35), Eng. Trans. p. 520.

(٦٥) يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص ٣١.

وانظر أيضاً: Luce: Op. Cit. p. 56-57

وكذلك: Copleston: Op. Cit., 72-73.

(٦٦) يوسف كرم: نفس المرجع، ص ٣١.

(٦٧) نفسه.

(٦٨) نفسه.

(٦٩) انظر: د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ١٥١.

(٧٠) Copleston: Op. Cit.,p73.

(٧١) Aristotle: Phsics B. VI Ch. 9 - 239 b (5-35),Eng. Trans. p323.

(٧٢) اعتمدنا فى تصنيف هذه الحجج وعرضها على:

Copleston: Op. Cit.p73-75.

Dumitriu: Op. Cit., p. 87-79.

Guthrie: Op. Cit. , pp. 91-96.

وأيضاً د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، سبق ذكره، ص ٩٣ - ٩٤.

ود. أحمد فؤاد الأهوانى المرجع السابق، ص ١٥١ - ١٥٢.

ويوسف كرم: نفس المرجع ص ٣١-٣٢.

و د. ماجد فخرى: نفس المرجع السابق، ص ٤٠-٤١.

(٧٣) يجدر الإشارة إلى أن بعض المؤرخين يسمى هذه الحجة بحجة الملعب The Stadium.

انظر: Guthrie: Op. Cit. , p. 94

وأيضاً: يوسف كرم، نفس المرجع، ص ٣٢.

بينما تسمى الحجة الأولى حجة القسمة الثنائية [انظر: يوسف كرم ـ نفس المرجع، ص ٣١

وقد رأينا متابعة د. الأهوانى فى تصنيفه وتسميته لهاتين الحجتين، فهما معاً يشيران إلى الملعب وما يجرى فيه.

(٧٤) انظر: د. الأهوانى، نفس المرجع، ص ١٥٣.

(٧٥) انظر: د. أميرة حلمى مطر، نفس المرجع السابق، ص ٩٤.

(٧٦) انظر: د. الأهوانى، نفس المرجع، ص١٥٥.

وأيضاً: سوفاج: نفس المرجع السابق، ص ١١١.

وكذلك: Guthrie: Op. Cit. , p. 101.

(٧٧) اميل برييه: نفس المرجع السابق، ص ٨٧.

(٧٨) انظر: Guthrie: Op. Cit. , p. 101.

(٧٩) انظر: سوفاج، نفس المرجع السابق ، ص ١١٢.

(٨٠) انظر: نفسه ص ١١١،١١٢.

وأيضاً Guthrie: Op. Cit. , p. 102

(٨١) مليسوس: عن الطبيعة أو الوجود، الترجمة العربية للدكتور الأهوانى فى كتابه "فجر الفلسفة اليونانية" سبق الإشارة إليه، فقرة (٨)، ص ١٥٧.

(٨٢) نفسه، فقرة (٩)، الترجمة العربية ص ١٥٨.

(٨٣) نفسه، فقرة(١٠)، ص ١٥٨.

(٨٤) نفسه، فقرة (٢)، ص ١٥٦.

(٨٥) نفسه، فقرة (٦)، ص ١٥٦.

(٨٦) أنظر: يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص ٣٣.

وكذلك Guthrie: Op. Cit. , p. 106 - 107.

(٨٧) انظر: د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ١٥٩.

وأيضاً: Guthrie: Ibid.

(٨٨) يوسف كرم: نفسه، ص ٣٤.

(٨٩) أنظر: د. مصطفى النشار. نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ــ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، الطبعة الثانية مكتبة الإنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٩٧م، ص ٦٠-٦١

الباب الثالث

الطبيعيون فى القرن الخامس
قبل الميلاد

الفصل الأول

انكساجوراس

أولا: حياته وكتاباته.

ثانيا: فلسفته الطبيعية.

ثالثا: آراؤه فى المعرفة ونظرياته العلمية.

رابعا: تأثير انكساجوراس.

الفصل الأول

انكساجوراس Anaxgoras

تمهيد:

يبدأ القرن الخامس قبل الميلاد ولا تزال رياح التفكير العلمى تهب على المدن اليونانية خاصة المدن الأيونية التى بدأت تفكيرها العلمى المتأثر ببعض آراء فلاسفة الشرق وعلمائه منذ القرن السابق، لكنها تبدأ منذ القرن الخامس نهضة علمية جديدة يبدو فيها ملامح عصر تطور علمى عجيب فى زمن يكاد يخلو من الآلات العلمية على حد تعبير ول ديورانت(١).

ولنلاحظ أن هذا الإتجاه العلمى الناهض كان فى المدن الأيونية وحدها، حيث أن مدنا يونانية عريقة مثل أثينا لم تكن بعد تتقبل مثل هذا الإتجاه الذى كان أهم سماته انكار ألوهية الأشياء السماوية والنظر إلى كل ظواهر العالم الطبيعى بوجه عام كظواهر مادية يمكن تفسيرها تفسيراً علمياً.

وليس أدل على وجود تلك الروح المعادية للعلم فى أثينا من قصتها مع انكساجوراس موضوع فصلنا هذا. لقد كان انكساجوراس آخر الفلاسفة الأيونيين الذى تحمل عبء بث الروح العلمية ـ العقلية فى بلاد اليونان عامة من خلال اقامته فى أثينا ـ التى ستصبح فيما بعد مركز الفلسفة والعلم فى بلاد اليونان ـ حوالى ثلاثين عاما.

أولاً : حياته وكتاباته:

ولد انكساجوراس فى كلازومينى Clazomenae الواقعة فى أواسط الساحل الغربى شمال مدينة أفسوس وهى احدى المدن الأيونية، فى حوالى عام ٥٠٠ ق.م(٢) ويقال إنه وفد إلى أثينا مع الجيش الفارسى، ولو صح ذلك لا تضح لنا ـ فيما يرى كوبلستون ـ لماذا كان ذهابه إلى أثينا فى نفس العام الذى شهد موقعة سلاميس ٤٨٠ ـ ٤٧٩ ق.م(٣) على أن هناك رواية أخرى أنه ذهب إلى أثينا بدعوة من بريكليس(٤).وهذه هى الرواية الأكثر انتشاراً .

وأيا كان السبب أو الموقف الذى جعله يتجه إلى أثينا فإن من الثابت أنه بقى فيها منذ بلوغه حوالى العشرين أو الخامسة والعشرين من عمره حوالى ثلاثين عاماً كاملة قضاها هناك كمواطن أجنبى(٥). وثمة رواية أخرى تقول إنه لم يرحل إلى أثينا إلا حينما ناهز الأربعين من عمره(٦).

ومما يجمع عليه المؤرخون أنه كان من أسرة عريقة ثرية لكنه إما أهملها وصرف وقته فى البحث ورسم الخرائط للسماء والأرض حتى حلت به الفاقة وأصابه الفقر أو أنه تنازل عنها بإرادته وآثر متابعة أبحاثه وتكريس كل وقته للعلم والفلسفة.(٧)

ولاشك أن أهم أحداث حياته تقع فى تلك السنوات التى قضاها فى أثينا فى حماية بريكليس الزعيم الآثينى الذى تتلمذ على يديه فى العلم الطبيعى وفى الخطابة حسب رواية أفلاطون(٨).

فهذه السنوات قد شهدت ازدهاره فى عام ٤٦٠ ق.م ورغم أنه ذاق فى هذه السنوات طعم الشهرة وبريقها إلا أنه واجه فيها أيضاً أعظم المتاعب، ففيها طارت شهرته بين الناس حينما تنبأ بسقوط نيزك من السماء عام ٤٦٨ ق.م . وقد آثار سقوط ذلك الحجر الكبير دهشة الناس فأعجبوا بغزارة علمه. وقد دعاه بريكليس وكان آنذاك أعظم الآثينيين نفوذا إلى حلقته العلمية وتتلمذ عليه وصادقه .

وعن هذه العلاقة الحميمة بين الإثنين قال بلوتارك Plutarch " إن انكساجوراس قد لازم بريكليس وأضفى عليه وقاراً رائعاً فاق جميع الأساليب الإغرائية لدعاة الفوضى، وسمى بخلقه وبلغ بها أرفع درجات السمو. إنه هو الذى علمه الأسلوب الخطابى المناسب لنمط حياته .. وكذلك العلم الطبيعى"(٩).

إن هذه الاشارة من بلوتارك توضح المكانة والشهرة التى نالها انكساجوراس فى أثينا. وتلك المكانة والشهرة قد رفعت من شأن بريكليس هو

الأخر لدرجة كبيرة؛ اذ لم يكن هو وحده تلميذ انكساجوراس بل تتلمذ على يديه كثيرون وكان يوريبيدس الشاعر من جملة هؤلاء[١٠].

وقد بدأت متاعب انكساجوراس فى أثينا بعد ذلك حيث أقلقت تفسيراته العلمية المادية البحتة للظواهر مضاجع الأثينيين. وبدأت موجة العداء له تتنامى خاصة بعد أن فقد بريكليس بعض شعبيته بعد بدء الحرب البلوبونيزية Peloponnesian war فى عام ٤٣١ ق.م؛ حيث بدأ أعداء بريكليس يهاجمونه فى شخص صديقه وأستاذه الذى كان أول من أضير حيث اتهموه بالزندقة لأنه قال بأن الشمس قطعة ملتهبة من الحجر وأن القمر أرض وليس كلاهما إله. ولم يعرف على وجه التحديد من وجه هذا الاهتمام إلى انكساجوراس وإن كانت الآراء تتجه إما إلى كليون أو إلى ثيوكيديدس وكانا من خصوم بريكليس.

وقد اختلف المؤرخون فى المصير الذى واجه انكساجوراس بعد هذه الإتهامات؛ فقد قيل أن بريكليس حال بينه وبين المحاكمة ونصحه بمغادرة أثينا، وقيل إنه حوكم وصدر عليه الحكم بالنفى[١١].، وقيل إنه حكم عليه بالإعدام وطلب بريكليس العفو عنه وساعده على الخروج من السجن فذهب إلى لمبساكوس Lampsacus وأقام بها حتى توفى بعد عدة سنوات. وقد أسس بها مدرسة ظل يعلم بها حتى وفاته. وقد أوصى قبيل وفاته أن يمنح الأطفال أجازة سنوية من مدارسهم فى ذكرى وفاته. وروى أن الحكام قد احترموا وصيته أعواماً كثيرة. وقد نقشت مدينته كلازومينى صورته على عُملتها تمجيداً له وأقام له أهلها نصباً تذكاريا تخليداً لذكراه وقد وهبوه للعقل والحقيقة.[١٢].

وقد كانت وفاة انكساجوراس فى نفس العام الذى ولد فيه أفلاطون تقريباً أى عام ٤٢٨ ق.م حسبما لاحظ هيبوليت Hippolytus.[١٣]

أما عن كتاباته، فإن ديوجين اللاترسى Diogenes Laertius يضعه فى قائمة أولئك الذين لم يكتبوا سوى مؤلف واحد[١٤]. وهو لم يؤثر عنه بالفعل

سوى أنه ألف كتاباً واحداً يدعى " فى الطبيعة Peri Phy seos". ولم يبق من هذا الكتاب سوى بعض الشذرات التى يصل عددها فيما يقول سارتون حوالى ١٧ شذرة[١٥]. وان كان د. الأهوانى متابعاً فى ذلك فريمان وييجر وبرنت ينشر ٢٢ شذرة[١٦]. ويقال إن سمبليقوس Simplicius هو الذى احتفظ بهذه الشذرات فى نسخة ترجع إلى القرن السادس الميلادى[١٧].

وقد تميز هذا الكتاب بأسلوبه العلمى المتزن على حد تعبير صاحب "تاريخ العلم"[١٨].، ولا غرو فقد كان الكتاب حلقة من سلسلة البحوث العلمية التى قام بها الأيونيون[١٩].وقد لاقى هذا الكتاب فيما يبدو شهرة واسعة فى أثينا كشهرة صاحبه؛ فقد روى أفلاطون على لسان سقراط فى "فيدون" أنه كان يباع فى ملاعبها بدراخمة واحدة، وقد اطلع عليه سقراط فى شبابه وأعجب به خاصة بنظرية صاحبه فى العقل nous، وان كان قد انتقده بعد ذلك بشدة[٢٠].

ثانياً : فلسفته الطبيعية:

تسيطر الروح الأيونية القائلة بالعناصر الأربعة على فكر انكساجوراس وعلى تفسيره للعالم الطبيعى، لكن هذا التأثير الأيونى لم يمنعه من قبول نظرية بارمنيدس عن الوجود الواحد الذى لا يكون ولا يفسد[٢١]. وهو فى هذا إنما يتفق مع بارمنيدس فى صراعه مع الروح الآثينية[٢٢]، وهو يذكر ذلك صراحة فى قوله " ويخطئ الهللينيون فى قولهم: إن الأشياء تظهر إلى الوجود ثم تختفى، فلا شئ يظهر إلى الوجود أو يختفى عن الوجود، بل هناك إنفصال أو امتزاج لما هو موجود"[٢٣].

ومع ذلك فإنه اختلف مع الإيليين؛ فلم يرفض التغير أو ينكره كلية كما فعلوا، بل واجه هذه الظاهرة وبحثها وانتهى إلى ما انتهى إليه الأيونيون، فقد آمن مثلهم بأن الأشياء كثيرة ومتنوعة، وبأن لكل شئ خواصه المتميزة.

ولكن كيف فسر هذا التنوع وكيف فهم ظاهرة التغير فى العالم الطبيعى؟! إن فلسفته الطبيعية تبدأ بافتراض مؤداه أن جميع الأشياء كانت فى

البداية معاً وفي حالة فوضى، وهو يقول في ذلك إن الأشياء " قبل أن تنفصل كانت كلها معاً دون أن يتميز أى لون، لأن امتزاجها كان يحول دون ذلك، امتزاج الرطب واليابس، والحار والبارد ، والنور والظلمة. وكان فى هذا الإمتزاج مقدار عظيم من الأرض، وبذور لا نهاية لعددها، ولا يشبه أحدها الآخر، لأن شيئاً لا يشبه شيئاً آخر"[٢٤].

ولكن كيف حدث الإنفصال بعد هذا الإمتزاج؟!.

إن المسئول عن هذا الإنفصال عند انكساجوراس مبدآن هما: البذور Seeds - Spermata والعقل mind - nous.

أما البذور فهى التى تمثل الأصول المادية للأشياء المتنوعة سواء الأشياء الجامدة أو الكائنات الحية، فبذور " جميع الأشياء تحتوى على أشكال من كل ضرب، وألوان من كل نوع وأذواق لذيذة، وأن الناس أيضاً تألفت منها وكذلك الكائنات الأخرى ذات الحياة، وأن هؤلاء الناس سكنوا المدن وزرعوا الأرض كما هى حالنا، وإن لهم كما لنا شمساً وقمراً وسائرالأجرام الأخرى .. إن الإنفصال لم يحدث عندنا فقط، بل فى أمكنة أخرى كذلك"[٢٥].

ولنلاحظ من هذا النص البديع صورة الكون كما تصوره انكساجوراس، أنه يتصوره كوناً واسعاً شاسعاً كانت بذوره كامنة فى البداية فى كل لا نهائى، ثم بدأت تنفصل وكان تنوعها واختلافها اللانهائى فى الأشكال والألوان هو الذى جعلها تشكل حين انفصالها عن هذا الكل هذا التنوع الكبير فى الأشياء والكائنات المتمايزة غير المتشابهة سواء كانت جامدة أو حية.

إن هذا التنوع فى نظر انكساجوراس ليس فقط سمة عالمنا وحده ، وإنما هو سمة عوالم أخرى عديدة يفترضها ببراعة تأملية ـ لم تتأكد إلا فى العلم المعاصر ـ فهناك عوالم كثيرة لها شموسها وأقمارها وفيها نفس التنوع فى الكائنات كما أن فيها البشر الذين يزرعون مثلما نزرع ويسكنون المدن كما نسكنها وهكذا..

وبالطبع فإن العلماء المعاصرين أكدوا كما قلنا وجود تلك العوامل الأخرى، لكن لم يتأكد لهم حتى الآن ماذا فى هذا العوالم بالضبط! وهل هناك حياة وكائنات وبشر مثلنا!. تلك أمور لايزال البحث العلمى المعاصر عاجزاً عن أن يصل فيها إلى شئ يقينى حتى الآن! وربما يتأكد لهم ولنا يوماً صدق نبوءة انكساجوراس!!

إن البذور Seeds هى إذن الأصل المادى لكل شئ بما فيها العناصر الأربعة. وقد كانت هذه البذور ـ كما رأينا فى النص السابق ـ كامنة فى الكل اللانهائى الذى يذكرنا بالأبيرون apeiron عند انكسيمندر، ولكنها فيما يرى انكساجوراس قد انفصلت عن بعضها البعض فى مرحلة تالية. ولا يزال السؤال قائماً: كيف تم الإنفصال ؟!

هنا يأتى دور العقل nous الذى كان افتراضاً رائعاً غير مسبوق فى الفلسفة اليونانية، فالعقل هو مبدأ الإنفصال كما أنه هو الذى أدخل النظام إلى العالم[٢٦]، رغم أنه " لا نهائى ويحكم نفسه بنفسه ولا يمتزج بشئ ويوجد قائماً بذاته"[٢٧].

إن هذا العقل عند انكساجوراس يكاد يكون العقل الإلهى أو هو الإله عنده، رغم أنه لم يصرح بذلك بوضوح؛ فهذا العقل ـ المبدأ هو الذى خطط بصورة إلهية سامية ـ على حد تعبير كورنفورد ـ نظام العالم بكل جزئياته[٢٩].

يصف انكساجوراس العقل ويحدد دوره فى العالم فيقول: انه " ألطف الأشياء جميعاً وأنقاها. وعالم بكل شئ ـ عظيم القدرة، ويحكم جميع الكائنات الحية كبيرها وصغيرها. والعقل هو الذى حرك الحركة الكلية فتحركت الأشياء الأولى. وبدأت تتحرك من نقطة صغيرة ولكن الحركة الآن تمتد إلى مساحة أكبر ولا تزال تنتشر. والعقل يدرك جميع الأشياء التى امتزجت وانقسمت . والعقل هو الذى بث النظام فى جميع الأشياء التى كانت، والتى توجد الآن، والتى سوف تكون. وكذلك هذه الحركة التى تدور بمقتضاها

الشمس والقمر والنجوم، والهواء والأثير المنفصلين عنها. هذه الحركة هى التى أحدثت الإنفصال فانفصل الكثيف عن المتخلخل، والحار عن البارد، والنور عن الظلمة، واليابس عن الرطب"[٣٠].

إن العقل اذن ، ذلك المبدأ المفارق الإلهى عند انكساجوراس هو الذى بث النظام فى جميع الأشياء وهو لا يزال وسيظل مسئولاً عن هذا النظام. ومن ثم فلا تفسير عنده لحركة الأشياء وانفصالها إلا بافتراض أنه ـ أى العقل ـ هو العلة الفاعلة لها فكيف يتم للعقل هذا الفعل؟!

إن انكساجوراس يفترض تحت تأثير مالاحظه من التغيرات الناجمة عن دوران الأجرام السماوية أن العلة الأولى التى تفرق بين الأشياء وتفصلها بعضها عن بعض هى حركة دائرية لا تلبث أن تتولد عنها فى فضاء محدود دوامة صغيرة تتوسع وتمتد شيئاً فشيئاً حول مركزها لتنتشر بعد ذلك فى الفضاء اللامتناهى ويحدث الإنفصال بين الأشياء بطريقة يصعب فهمها بفعل التأثير الميكانيكى لهذه الدوامة؛ فالأجرام السماوية مثلاً توجد متى ما انتزع الأثير أحجاراً من الأرض وألهبها بسرعة حركته. ومن الممكن أن تتكرر العملية ذاتها فى نطاق لا تقع تحت حصر من الفضاء اللامحدود.[٣١].

إن فعل العقل هنا مزدوج، فهو الذى يبدأ هذه الحركة الأولى فهو " الذى حرك الحركة الكلية فتحركت الأشياء الأولى"، وفى ذات الوقت هو علة انتظامها واستمرارها فهو " الذى بث النظام فى جميع الأشياء التى كانت توجد والتى سوف تكون..".

لم يكن سقراط الأفلاطونى اذن على حق حينما انتقد انكساجوراس فى "فيدون" قائلاً إنه لم يستفد من العقل أية فائدة، ولم يضع لنظام الأشياء أية علة[٣٢]" لأنه إما أن نعترف بصحة هذا النقد السقراطى لأنكساجوراس ومن ثم نشكك فى صحة نسبة هذه النصوص إلى انكساجوراس. وإما أن هذه النصوص صحيحة النسبة إليه ـ وهى كذلك فعلاً بإجماع المؤرخين ـــ وهى

نصوص تؤكد الفعل الكبير للعقل فى العالم الطبيعى سواء كعلة محركة فاعلة أو علة النظام والغائية فيه.

والأرجح فى اعتقادنا أن سقراط لم يكمل قراءة كتاب انكساجوراس حينما ظن أن صاحبه لم يستفد من فرضه العظيم أن "العقل" هو منظم الأشياء جميعاً. وهذا ما تشير إليه كلمات سقراط السابقة فى "فيدون" ومن ثم فقد سارع إلى نقده دون تمحيص.

أما أرسطو فقد حيا انكساجوراس على اكتشافه البارع قائلاً " إنه هو الوحيد الذى فكر تفكيراً معقولاً إذا ما قيست أقواله بأقوال السابقين الجزافية، أولئك الذين كانوا يفسرون الطبيعة اعتماداً على الإتفاق والصدفة"(٣٤). وان كان أرسطو قد أشار إلى أن شخصاً آخر يدعى هرموتيموس Heromotimus of Clazomemenae ربما يكون قد سبقه إلى ذلك التفكير المعقول(٣٥).

ومع ذلك فقد عاد أرسطو إلى نقد انكساجوراس بنفس الطريقة السقراطية - الأفلاطونية، فاتهمه بأنه لم يكن يستخدم " العقل" فى تفسيره للأحداث وللظواهر فى العالم الطبيعى إلا حينما كان يعجز عن تفسيرها بمبادئ مادية بديلة للعقل.(٣٦)

وعلى أية حال، فإن هذه الانتقادات من سقراط وأفلاطون وأرسطو إنما تشير إلى اهتمامهم الزائد بفلسفة انكساجوراس الطبيعية وبافتراضه غير المسبوق " أن العقل هو علة النظام والحركة فى العالم الطبيعى".

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن مقارنة بسيطة بين دور العقل عند انكساجوراس وبين دور الإله الأرسطى الذى هو أيضاً " عقل" أزلى نقى وصورة خالصة غير ممتزجة بأى شئ من المادة ومفارق قائم بذاته، توضح إلى أى حد كان تأثر أرسطو بانكسارجوراس خاصة فى آرائه الطبيعية والميتافيزيقية.

إن الفرق بين العقل عند انكساجوراس والعقل عند أرسطو، أن الأول يجعله علة فاعلة، بينما الثانى يجعله علة غائية[٣٧]. وإذا ما عرفنا أن أرسطو قد وحد بين العلة الغائية والعلة الفاعلة والعلة الصورية وجعلها جميعاً تقابل العلة المادية، وإذا ما عرفنا أيضاً أنه نظر إلى الإله باعتباره هو العلة الفاعلة لحركة العالم لكن بصورة غير مباشرة على اعتبار أنه علة هذه الحركة الغائية، لعرفنا مدى اقتراب التصور الأرسطى من تصور انكساجوراس ومدى استفادته منه.

ثالثاً: آراؤه فى المعرفة ونظرياته العلمية:

إن لانكساجوراس نظرية فى المعرفة تعتمد أساساً على عمل الحواس، وهى أقرب ما تكون إلى النظريات الحسية التجريبية الحديثة التى اتضحت معالمها على يد جون لوك والتجريبيين المحدثين.

إن انكساجوراس يرى أن عمل الحواس هو سبيلنا إلى معرفة حقائق الأشياء والظواهر. واذا قلنا له إن الحواس لا تقدم إلا ما هو ظاهر من الشئ لرد علينا بقوله " إن الظاهر سبيل إلى روّية المجهول"[٣٨].

ومع ذلك فهو يدرك بعض نقائص الاعتماد على الحواس وحدها؛ فهو يرى أن حواس الإنسان ضعيفة إذا ما قيست بحواس الحيوانات[٣٩]. ولذلك يقول " إننا لا نستطيع الحكم على الحقيقة بسبب ضعف الحواس"[٤٠].

ورغم ادراكه لضعف الحواس وعدم قدرتها على الحكم على الحقيقة، فإنه يرى أنها تمثل نقطة البداية فى المعرفة الإنسانية على اعتبار أن الإنسان لا تتوقف معارفه عند ما تنقله إليه الحواس كما تفعل الحيوانات، وإنما " يمتاز بالتجربة والذاكرة والحكمة والفن"[٤١].

لقد وضع انكساجوراس اذن مايمكن أن نعتبره الأساس لنظرية حسية فى المعرفة، تدرك أهمية عمل الحواس. وفى ذات الوقت ترى ضرورة أن يتواصل عملها مع عمل العقل الذى به تكون " الحكمة" ويكون " الفن" ،

والحكمة والفن تعنيان ادراك المبادئ والقوانين المفسرة للظواهر عبر ما تجمعه الحواس من معلومات حول هذه الظواهر.

وينسب المؤرخون منذ أرسطو لانكساجوراس نظرية فى الإدراك الحسى مفادها أن عملية الإحساس تتم نتيجة لتقابل الأضداد؛ فهو يفسر مثلا الإحساس البصرى بأنه يقوم على انعكاس صورة الشئ المحسوس فى العين بشرط أن يكون لون المحسوس مخالفاً للون العين. وكذلك الأمر فى تفسيره للذوق وللمس، فنحن نعرف الحار والبارد والحلو والمر لا بما يشبهها بل بأضدادها[٤٢]. فالعين لا ترى كما قلنا اللون المشابه لها بل ضده، والحلو يدرك المر، والظلام لايدرك إلا بالنور[٤٣] وهكذا.

والمعروف أن هذه النظرية لانكساجوراس جاءت علىالنقيض من نظرية معاصره انبادوقليس الذى كان يرى أننا بالشبيه ندرك الشبيه فبالأرض نرى الأرض، وبالماء نرى الماء، وبالأثير نعرف الأثير الإلهى، وبالنار نعرف النار[٤٤].وهكذا يرى انبادوقليس أنه طالما أن النفس مركبة من جميع العناصر وأن كل عنصر منها هو نفس [٤٥].فإن كل عنصر من هذه العناصر الداخلية للنفس يدرك ما يشبهه فى العالم الخارجى. وقد سلم أفلاطون فيما يقول أرسطو بنظرية انبادوقليس " اذ عنده أن الشبيه يدرك بالشبيه وأن الأشياء التى نعرفها تتركب من المبادئ"[٤٦].أما أرسطو نفسه فقد تجاوز الرأيين معاً وفسر عملية الإحساس بأنها انفعال الضد بالشبيه أى أن الحواس تنفعل بضدها بالفعل شبيهها بالقوة ومن ثم تحول الضد إلى شبيه، " فالإحساس فيما يقول أرسطو يتولد فى النفس من خلال توسط البدن"[٤٧]. ورغم أن الشئ المحسوس عنده متميز عن الإحساس ومنفصل عن الحاس فإن عملية الإحساس لا تتم إلا نتيجة لتلاقى موضوع معين وذات مدركة معينة.[٤٨].

على كل حال، فإنه أيا ما كان تفسير انكساجوراس لعملية الإحساس وأيا كانت رؤيته للإدراك الحسى الذى لم يقصره على الإنسان فقط، بل مده

أيضاً إلى النبات فيما يروى أرسطو فى كتاب " النبات" بل لقد قال بأن للنبات العقل والذكاء أيضاً. [٤٩].

أقول أيا ما كان تفسيره للإحساس وخلطه بين ملكات النبات والإنسان إذا ماصح ما نسبه إليه أرسطو ، فإن الأهم فى اعتقادى هو مدى ما استفاده انكساجوراس من نظريته الحسية هذه فى المعرفة فى آرائه وتفسيراته العلمية للظواهر. تلك التفسيرات التى أعتبرها من جانبه نزوعاً نحو التجريبية رغم تفاوت وتقدير العلماء لها؛ فعلى حين اعتبره رسل من خلالها من ذوى المنزلة العلمية العالية[٥٠]، اعتبر سارتون أن معرفته العلمية هزيلة وخاطئة فى الغالب.[٥١].

ونحن وإن وافقنا سارتون على تقييمه لآراء انكساجوراس العلمية، فإن الحقيقة التى لا نستطيع إنكارها هى أنه كان من باعثى النهضة العلمية فى اليونان، وأنه كان ممن غلبوا التفسير العلمى على التفسيرات الأسطورية الخرافية فى معظم الأحيان. وان جاءت بعض تفسيراته العلمية خاطئة فيكفيه أنه حاول التفسير العلمى ولم ينْسَق وراء ما كان شائعاً من أساطير وخرافات!

إن اتجاه انكساجوراس العلمى فى التفسير يبدو فى روايات عدة، منها تلك القصة التى يرويها ديورانت وكورنفورد نقلا عن المؤرخ بلوتارك وأقرانه من المؤرخين القدامى. ومؤدى هذه القصة أن أحد الرعاة قد أحضر إلى بريكليس من إحدى مزارعه أحد الكباش وكان بقرن واحد فى رأسه. وحينما طلب بريكليس من الحاضرين أن يفسروا له هذه الظاهرة سارع العراف لامبو Lampo إلى القول بأنه نذير من نذر الآلهة فالقرن يبرز فى وسط جبهة الكبش قوياً ثابتاً، وهذه علامة على اتحاد الحزبين السياسيين حزب ثيوكيديس وحزب بريكليس تحت رئاسة ذلك الذى وجدت عنده هذه البشارة. أما انكساجوراس فقد أمر بفتح رأس الكبش وشرحها فوجد أن المخ لا يملأ سائر الجمجمة، بل اقتصر على شكل بيضاوى فى أحد الجانبين وهو الذى برز منه القرن. فخلع المتفرجون على انكساجوراس قلائد الشرف

والمجد من أجل ذلك. ولقى لامبو تمجيداً لا يقل عنه من أجل تنبُئه اذ لم يمض إلا وقت قليل حتى سقط ثوكيديدس واجتمعت السلطة كلها فى يد بريكليس(٥٢).

إن هذه القصة تشير إلى اتجاه انكساجوراس العلمى التجريبى فى التفسير، وهذا ما يؤكده سارتون الذى قال إنه قد عنى عناية بالغة بالتشريح والطب. وقد روى عنه فعلاً أنه درس علم تشريح الحيوانات وقام بتجارب تطبيقية عليها. وقد شرّح الدماغ وعرف موضع " الجويفات الجانبية"(٥٣).

كما أنه فيما يضيف سارتون أيضاً قد توصل إلى أن سبب الأمراض الحادة هو تسرب الصفراء إلى الدم وإلى الأعضاء(٥٤).

إن هذا الإتجاه العلمى فى التفسير يبدو كذلك فى محاولته تفسير ظاهرة "فيضان النيل"، تلك الظاهرة التى شغلت علماء اليونان من طاليس حتى أرسطو. وقد روى هيرودوت المؤرخ اليونانى الشهير، أن هؤلاء العلماء اليونان قد ذهبوا فى تفسير الفيضان ثلاثة مذاهب مختلفة(٥٥)، منها مذهب انكساجوراس(٥٦)؛ الذى اعتبر أن هذا الفيضان ناجم عن ذوبان الثلوج على الجبال داخل ليبيا صيفاً. ورغم أن هيرودوت قد طرح هذا التفسير جانباً، ورغم أن الذى أتى بالتفسير الأصوب هو أرسطو واراتوستثيس حيث قالا إن الفيضان ناجم عن الأمطار الإستوائية التى تهطل أثناء الربيع وأوائل الصيف بالقرب من مياة النيل الأزرق والنيل البيض، أقول رغم ذلك فإن تفسير انكساجوراس قد اعتبر فى نظر سارتون تفسيراً معقولاً لأنه كان أول من ذهب إلى أن الفيضان يبدأ فى الجبال التى ينبثق منها النيل(٥٧).

إن هذا الإتجاه العلمى عند انكساجوراس لا يبدو فقط فى تلك القصص التى تروى عنه، بل يبدو أيضاً إذا ما نظرنا فى كتابه " عن الطبيعة" ، ففى هذا الكتاب نجد إشارة انكساجوراس إلى نظرية علمية حديثة هى نظرية بقاء المادة. تلك النظرية التى تقول بأن المادة لا تفنى وقد صاغها انكساجوراس بقوله: إن شيئاً لا يتبدد أو يخلق ـ كما لاحظ ذلك رى Rey فى كتابه "

نضوج التفكير العلمى فى اليونان" ـ وهى نظرية سبق للإيليين أيضاً الإشارة إليها فى قولهم بثبات الوجود. ولكن نظرية انكساجوراس امتازت بأنه لم يقف عند الوجود الثابت، بل حل المشكلة بالإمتزاج والإنفصال. وقد قال انكساجوراس فى ذلك أن الهللينيين يخطئون فى قولهم أن الأشياء تظهر إلى الوجود ثم تختفى فلا شئ يظهر إلى الوجود أو يختفى عن الوجود، بل هناك انفصال أو امتزاج لما هو موجود"(٥٨).

كما نجد عند انكساجوراس أيضاً معالجة علمية واقعية لموضوع " اللامتناهى"؛ تلك الفكرة التى بدأت غامضة عند انكسيمندر، ونقضها الفيثاغوريون وقالوا بالمحدود، ثم عارضها الإيليون وبخاصة زينون ومليسوس وبينوا أن الموجود لامتناه من جهة الكم والكيف مما جعل أرسطو يوجه لهم وخاصة لمليسوس نقده على أساس أن اللاوجود اللامتناهى فى نظره سيصبح ناقصاً ومجرد وجود بالقوة فقط.أما انكساجوراس فقد نظر إلى اللامتناهى نظرة علمية واقعية، لامن جهة عدم التناهى فى العظم أو العدد فقط، بل من جهة الشئ الذى لا ينقسم أى المتناهى فى الصغر، "والمتصل" اللامتناهى، المتصل الواقعى كما يدرك بالعقل(٥٩).

ولا نكساجوراس أيضاً نظريات فلكية تشهد على قدرته العلمية فى تفسير الظواهر الجوية ؛ فقد فسر الكسوف والخسوف تفسيراً علمياً صحيحاً وأدرك أن القمر يستمد نوره من الشمس حيث قال " إن الشمس هى التى تضئ القمر"(٦٠).

كما قال أيضاً بتطور الحياة الحيوانية والبشرية. وقد وصفه ديورانت لذلك بأنه أصبح بهذه النظريات كوبرنيقوس ذلك العصر وداروينه معاً(٦١).

والحقيقة أن سارتون وهو الأكثر تخصصاً فى تأريخه للعلم يعتبر أن معرفة انكساجوراس الفلكية تعد رجعية إذا قيست بآراء الفيثاغوريين. وهو فى نظره لا يستحق ثناء خاصاً فى تفسيره لكسوف الشمس وخسوف القمر علىأساس نظرية اعتراض القمر أو الأرض أو أحد الأجرام الأخرى بينهما

لأن هذا التفسير لم يكن جديداً من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد اتصل بعدد من الآراء البدائية كفكرة استواء سطح الأرض والكواكب الأخرى. وكالزعم أن الشمس أكبر من شبه جزيرة " البيلوبونيز " وهلم جرا[٦٢].

رابعاً: تأثير انكساجوراس:

إن ما قيل وما يمكن أن يقال عن قيمة انكساجوراس ومدى صحة أفكاره العلمية والفلسفية من قبل نقاده لا يقلل فى اعتقادى من اصراره على ذلك الإتجاه العلمى فى التفسير ومقاومته للكثير من أساطير اليونان ومعتقداتهم الخرافية.

والحقيقة أن اتجاهه الحسى ــ النجريبى فى تفسير الظواهر يكتسب أهميته من أنه أطلق هذه التفسيرات وتلك الآراء العلمية الجريئة فى أثينا وواجه بها غضب الآثينيين وثورتهم. ومن ثم فهو قد نجح فى إقلاق راحتهم العقلية ودفعهم دفعاً إلى التفكير فى مختلف الظواهر الطبيعية والإنسانية بصورة علمية ــ تجريبية ورغم أن الأثينيين قد تغلبوا عليه بإبعاده عن مدينتهم، فإن أثينا وأهلها لم تعد بعد انكساجوراس كما كانت عليه قبل وجوده؛ فقد بدأت بعده تستقبل قادة السوفسطائيين الذين واصلوا إلهاب العقل الآثينى بآرائهم الفلسفية الجريئة والتى انطلقت جميعها من إيمانهم بأن الإنسان بحواسه هو معيار الأشياء جميعاً .

ولم يقتصر تأثير انكساجوراس على السوفسطائيين وعامة الأثينيين بل إن سقراط وأفلاطون وأرسطو كبار فلاسفة اليونان وأعظم الشخصيات فى أثينا من بعده قد تأثروا به واهتموا بمناقشة أفكاره وأجمعوا على احترام هذه الآراء واستفادوا منها رغم نقدهم لبعضها.

وبالطبع فإن تأثير انكساجوراس قد تعدى فلاسفة اليونان إلى التأثير فى التاريخ الفلسفى اللاحق حتى العصر الحديث مثله فى ذلك مثل معظم فلاسفة اليونان. ويكفى أن نشير هنا إلى تأثيره فى هيجل الذى اعتبره أحد مصادر مقولته الشهيرة فى فلسفتة التاريخ " إن العقل يسيطر على العالم"، فقد قال

هيجل عنه أنه أول من ذهب إلى القول "بأن العقل nous هو الذى يحكم العالم"[٦٣] واعتبر أن هذا القول لانكساجوراس يمثل " نقطة تحول فى تاريخ العقل البشرى"[٦٤]. ولا شك أن هيجل قد طور هذه المقولة لانكساجوراس وجعلها أساساً لنظريته فى تفسير التاريخ؛ فإن كان انكساجوراس قد حاول أن يفسر من خلالها ظواهر الطبيعة التى عجز عن تفسيرها تفسيراً مادياً ، فإن هيجل قد فسر من خلالها التاريخ العالمى، واعتبر أنها الفكرة الوحيدة التى تجلبها الفلسفة معها وهى تتأمل التاريخ" فتاريخ العالم ــ فى نظره ــ يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً"[٦٥].

الفصل الثانى

أنبادوقليس الأكراجاسى

أولاً: حياته وكتاباته.

ثانياً: نظريته فى المعرفة والإدراك.

ثالثاً: فلسفته الطبيعية.

رابعاً: آراؤه العلمية.

الفصل الثانى

انبادوقليس الأكراجاسى Empedocles of Akragas

تمهيد:

عاصر انبادوقليس انكساجوراس فى القرن الخامس قبل الميلاد، وإذا كان الثانى قد ولد قبل الأول وكان أقدم منه، فإن الأول قد سبقه إلى نشر آرائه،[١] وربما يكون قد عمر بعده حسب بعض الآراء[٢].

لقد شهد القرن الخامس ازدهارا فلسفياً كبيراً فى معظم بلاد اليونان. وها نحن ننتقل مع انبادوقليس إلى مدينة أخرى هى أكراجاس Akragas ، تلك المدينة التى كانت من أجمل مدن العالم القديم. وتقع تلك المدينة على الساحل الجنوبى لصقلية. وقد دمرها القرطاجيون حوالى سنة ٤٠٦ ق.م ولم تعد إلى سابق روعتها بعد ذلك أبداً[٣].ولكنها كانت فى عصر انبادوقليس لا تزال مركزاً للثقافة اليونانية امتاز بالغنى والإبتذال. ولقد كان الرخاء والثروة فضلا عن توافر وسائل الرفاهية المختلفة فيها من أهم العوامل التى جذبت الكثير من مشاهير فلاسفة وشعراء اليونان إلى زيارتها من أمثال بندار واكسينوفان وبارمنيدس وبعض الفيثاغوريين الذين فروا من كروتونا. وقد خصها بندار ببعض أبيات من شعره وصفها فيها بأنها مدينة المحبة الرائعة.[٤]

أولاً : حياته وكتاباته:

أما فيلسوفها انبادوقليس، فقد تمثل فى شخصيته ذلك الخليط الهائل الذى شهدناه من قبل فى فيثاغورس؛ فلقد كان فيلسوفا وشاعراً وسياسياً وطبيباً عالماً ورجل دين ومن ادعى النبوة والألوهية فى آن واحد[٥].

نحن اذن أمام شخصية جامعة اختلط فيها حب الخيال والواقع، حب العقل والحس، حب المعرفة واللامعرفة، حب المعقول واللامعقول. فليس غريباً اذن أن يصفه رسل "بأنه كان مشعوذاً مهرجاً إلى جانب كونه فيلسوفاً عالماً"(٦). أو أن يصفه سارتون بأنه " كان من الحماسة بحيث استطاع بعضهم أن يعده دجالا، وأن يعده البعض الآخر بطلا أسطورياً" (٧).

وعلى أية حال، فرغم هذا الخليط العجيب فى شخصية انبادوقليس، إلا أنه كان فيلسوفاً متفردا فى تلك الفترة من تاريخ اليونان. وكان له أهميته فى تطور الفلسفة والعلم اليونانيين رغم الروح الشرقية الصوفية خفيفة الظل التى تمتع بها.

ولد انبادوقليس فى حوالى ٤٩٢ ق.م حسب رأى معظم المؤرخين(٨). وان كان بربيه يقول إنه ولد فى عام ٤٩٤ق.م(٩). وقد ولد انبادوقليس فى أسرة أرستقراطية غنية كانت مولعة ـ فيما يقول صاحب "قصة الحضارة" بركوب وسباقات الخيل ولعا لم يكن يرجى معه أن ينبغ أحد أبنائها فى الفلسفة.(٩).

وقد ساعده هذا الأصل الأرستقراطى على المشاركة فى سياسة مدينته، رغم أنه على عكس كثيرين من فلاسفة اليونان فى هذه الفترة قد أخذ جانب دعاة الديمقراطية، فحارب الطغيان وحث الشعب على ممارسة الديمقراطية وانتخاب الحاكم. وقد ذكر أرسطو أن الشعب الأكراجاسى رغب فى أن ينصبه ملكاً لكنه رفض. وبلغ من نزعته الشعبية الديمقراطية أن يوزع ثروته على الفتيات الفقيرات ليقد منها بائنة عند الزواج. وقد أدى هذا النشاط السياسى المتجه إلى مناصرة الشعب والحرية السياسية والديمقراطية إلى نفى انبادوقليس خارج أكراجاس. فقد سخط عليه الأرستقراطيون ومنعوه من الرجوع إلى بلده وكان فى رحلة خارجها فإتجه إلى البلوبونيز ومات هناك(١١).

ومما يروى عنه أنه تجول فترة فى بلاد اليونان وكذلك زار مصر وبلاد الشرق وان كان البعض ينكر ذلك بحجة أنه لا يوجد دليل على ذلك[١٢].والحقيقة أن فلسفته نفسها تشى بوضوح بأصولها الشرقية.

أما عن أساتذته ومعلميه، فالغريب أننا لا نعرف عنهم أى شئ على وجه الدقة. وان كان يقال إنه قد تتلمذ بعض الوقت على بعض الفيثاغوريين؛ اذ قادته إحدى رحلاته إلى مدينة كروتونا مركز الفيثاغوريين وموطن التأثير الأورفى[١٣]. ويقال إنه لما نضج عقله أخذ يفشى الأسرار الفيثاغورية فطرد من زمرتهم[١٤].

وقد روى القفطي – الذى اعتبره أول أساطين الحكمة الخمسة[١٥] من اليونانيين وأقدمهم زمناً – أنه أخذ الحكمة من لقمان الحكيم بالشام.[١٦]

على أية حال، لقد بلغ انبادوقليس شهرته حوالى عام ٤٤٤ أو ٤٤٣ ق.م وقد اختلف المؤرخون حول عدد السنوات التى عاشها؛ فقال بعضهم إنه عاش حوالى ستين عاماً، بينما قال آخرون إنه عاش حتى السابعة والسبعين، وزعم آخرون أنه عمر حتى بلغ التاسعة والتسعين من عمره[١٨]. ويقال إن وفاته كانت فى حوالى عام ٤٣٢ ق.م[١٩] أو ٤٣٠ [٢٠]فى رواية أخرى، أو فى ٤٣٥ فى رواية ثالثة[٢١]. وهكذا اختلفت الروايات حول تاريخ وفاته كما اختلفت حول مولده وأحداث حياته.

وقد روى عن انبادوقليس الكثير من الأساطير سواء فى حياته أو حول موته؛ وكان أشهر هذه الأساطير أنه كان يأتى بالمعجزات سواء عن طريق السحر أو بالعلم. ومن ذلك أنه أعاد الحياة إلى امرأة رآها الناس ميتة توقف نبضها لمدة ثلاثين يوماً.وقيل إنه استطاع أن يتحكم فى الرياح الشرقية بابتداع طريقة تضعف أثرها بتعليق جلود الحيوانات على الشجر[٢٢].

ويروى المؤرخون أن تلميذه جورجياس قد شاهد بنفسه بعض ألاعيبه السحرية[٢٣]. ولا غرابة فى ذلك فقد كان أنبادوقليس يعتقد عن نفسه أنه موجود أعلى من الموجودات. وقد أعلن عن نفسه بخياله الشعرى والدينى

الواسع أنه "كان فى سالف الأيام شاباً وفتاة وغصناً مزهراً، وطائرا وسمكة تسبح صامتة فى البحر العميق[٢٤]". وأنه الآن أشبه بإله خالد بين بشر فانين[٢٥].

وكما أحاط نفسه بالأساطير والإتيان بالأعاجيب والغرائب فى حياته، فقد أحاطته الأساطير فى حادثة وفاته وبالتأكيد كان هو نفسه سبباً فى شيوع هذه الأساطير حول وفاته؛ فقد قيل إنه شنق نفسه، وقيل إنه غرق فى البحر، وقيل إنه مات حينما وثب فى فوهة بركان إتنا Etna ليثبت بذلك أنه كان إلها صعد إلى السماء[٢٦]. وقد عبر أحد الشعراء عن االأسطورة الأخيرة فقال:

إن انبادوقليس العظيم، ذلك الروح المتوثب

قفز فى إتنا فشوى بدنه من الرأس إلى القدم[٢٧].

إن ديوجين الذى روى لنا الأسطورة الأخيرة، هو الذى قال أيضاً أن انبادوقليس رحل إلى البلوبونيز ولم يعد مرة أخرى[٢٨]. ويقال حول وفاته فى البلوبونيز إنه كان جالساً فى حلقة من أصدقائه وكان بينهم بوزانياس تلميذه وصديقه الذى أهدى إليه قصيدته " فى الطبيعة" يتناولون الطعام. وما إن جن الليل حتى سمع الجلوس إلى هذا العشاء الأخير صوتاً قوياً ينادى انبادوقليس، وما لبثت السماء أن أضاءت وتوارى هو عن العيان[٢٩].

على أية حال، فكل هذه الأساطير التى تروى حول وفاته تؤكد أنه كان كما قلنا من البداية شخصاً غريب الأطوار امتلأت حياته الطبيعية بالأعاجيب والأسرار كما أحاط موته الغموض والإلغاز.

أما عن كتاباته، فقد اختار انبادوقليس أن تكون شعرية كما فضل اكسينوفان وبارمنيدس من فلاسفة اليونان. وتتمثل أشهر أشعاره التى عبر من خلالها عن فلسفته فى قصيدتين هما أهم مؤلفاته؛ إحداهما كانت بعنوان " عن الطبيعة ـ On nature – Peri Physeos"، والأخرى كانت عن " التطهير Purification – Katharmoi" [٣٠].

وينسب إليه أيضا قصيدة طبية Iatricos[٣١]. وربما كانت هذه القصيدة هى التى وصلت جالينوس مما جعله يعتبر انبادوقليس مؤسساً للمدرسة الإيطالية فى الطب ويرفعها إلى مصاف مدرسة قوس وقنيدس[٣٢].

وقد بقى من هذه الأشعار كلها حوالى ٤٧٠[٣٣] أو ٤٥٠ [٣٤] بيتا، رغم أن رواية ديوجين تقول إن القصيدتين " عن الطبيعة" وعن " التطهير" قد بلغتا حوالى ٥٠٠٠ سطر [٣٥]. وعلى أية حال، فإن ما تبقى من أشعار انبادوقليس يعتبر أكبر وأكثر ما ورد إلينا من نصوص فلاسفة اليونان السابقين على سقراط، وهى نصوص كافية لتكوين فكرة دقيقة عن أسلوبه وفلسفته وآرائه العلمية المختلفة.

ثانيا: نظريته فى المعرفة والإدراك:

رغم أن انبادوقليس اكتسب شهرته بين فلاسفة اليونان بفلسفته الطبيعية وبتفسيره للعالم الطبيعى من خلال العناصر الأربعة وإضافته لعنصرى المحبة والكراهية، إلا أنه صاحب آراء معرفية هامة تشكل أساسا لنظرية فى المعرفة يختلط فيها دور الإلهام الالهى بالدور الذى ينبغى أن تلعبه الحواس والعقل فى المعرفة الإنسانية.

يبدأ انبادوقليس قصيدته " عن الطبيعة" باستلهام الآلهة كما فعل بارمنيدس الذى يبدو أنه تأثر به كثيراً وربما تتلمذ عليه كما يقول البعض[٣٦]، لكنه لم يكتف باستلهام ربة العدالة كما فعل بارمنيدس، بل استلهم فيها كل الآلهة بما فيها ربات الشعر كما كان يفعل الشعراء القدامى أمثال هوميروس وهزيود.

وقد دعا انبادوقليس هذه الآلهة ألا تكشف له عما تكشفه لكل الناس، وأن تخصه بسماع " ما يأذن به القدر (القانون الإلهى) بسماعه لأبناء النهار"[٣٧] وهو يتوسل إليها أن تبعد عن لسانه حماقات هؤلاء الناس وأن تلهم شفتيه المقدستين " أن تنطقا فى صفاء وتدفق"[٣٨]. ورغم هذا الإستلهام للآلهة والتوسل إليها أن تنطقه الحق وأن لا تسمعه إلا كل ما يأمر به القانون

والقدر الإلهى، فإن انبادوقليس لا يحتقر الحواس ولا يعتبرها مصدر الظن كما كان يفعل بارمنيدس؛ فهذا الإلهام الإلهى الذى يقدره انبادوقليس ويعتبره مصدراً للمعرفة الأسمى لا يتعارض عنده مع أهمية دور الحواس وضرورتها.

فهو يدعو تلميذه بوزانياس Pausanias الذى يوجه إليه خطابه إلى شحذ كل قواه الحسية دون استثناء ودون مفاضلة بين حاسة وأخرى، فكلها تؤدى دوراً مهما فى الإدراك والمعرفة. إنه يقول له:

" أقبل الآن. وانظر بجميع ماعندك من قوى لترى السبيل الذى يبدو فيه كل شئ واضحاً. ولا ترفع من شأن البصر على السمع أو تعلى من أمر السمع على شهادة اللسان (أى التذوق)، ولا ترفض التصديق كذلك بأى طرف من أطراف جسمك فيه طريق للإدراك، وعليك أن تستفيد من كل ما يجعل الأشياء واضحة[٣٩]".

ورغم اعترافه بأهمية الحواس وبدورها الضرورى فى المعرفة، فإنه يدرك أنها قاصرة عن أن تصل إلى إدراك الحقيقة وذلك لأنها " لا تدرك إلا قدراً محدوداً من الوجود فى أثناء حياتها. ويقضى عليها سريعاً بالفناء كما يتبدد الدخان عالياً فى أجواز الفضاء[٤٠]". ولا ينبغى للإنسان أن يتسرع لإعلان معرفته بحقيقة الكل عن طريق هذه الحواس لأن " معرفة الكل قل أن تبصر بالعين أو تسمع بالأذن أو تدرك بالعقل"[٤١].

إنها إذن دعوة من انبادوقليس لأن نتجاوز شهادة الحواس رغم أهميتها، ونتجاوز معرفة العقل رغم أهميتها أيضاً، ولنطلب المدد الإلهى باستلهام الآلهة التى لن تعطى ما يأمر به القانون الإلهى إلا لذوى الشفاه القدسية من أمثال انبادوقليس!

وإذا كانت هذه الصورة هى الصورة العامة لنظرية المعرفة الأنبادوقلية، فإن لها تفاصيل كثيرة يطلعنا عليها فى قصيدته.

(أ) تفسيره لعملية الإدراك عموماً:

ولنبدأ بتفسيره لعملية الإدراك التى بدت فى أكثر شذراته شهرة، تلك الشذرة التى يقول فيها:

" بالأرض ندرك الأرض، وبالماء نرى الماء، وبالأثير نعرف الأثير الإلهى وبالنار نعرف النار المهلكة، وبالحب ندرك الحب، وبالبغض ندرك البغض الشديد"[٤٢].

وقد عنى أرسطو بهذه الشذرة فى كتاب " النفس" ، وقارنها بنظرية شبيهة لأفلاطون وردت فى محاورة " طيماوس". وتقوم هذه النظرية سواء عند انبادوقليس أو عند أفلاطون على " أن الشبيه يدرك بالشبيه"[٤٤].

ومن ثم فهى نظرية تفسر الإدراك تفسيراً مادياً بحتاً؛ فما دام الإنسان يتعرف على الأشياء المختلفة وهى مركبة من العناصر المادية الأربعة (الماء والنار والهواء والتراب)، فهو إذن يدركها بنفس هذه العناصر التى تتركب منها نفسه؛ فكل عنصر من عناصر النفس الأربعة يدرك مثيله فى الأشياء الخارجية المركبة من نفس العناصر.

ولكن لا ينبغى أن نظن أن أفلاطون يساير انبادوقليس فى ذلك التفسير السابق، لأن له فى ذلك رأياً مختلفاً يعرض له أرسطو فى نفس الموضع من كتاب " النفس"[٤٥]. ومن جانب آخر، فإن أرسطو قد انتقد هذا التفسير المادى للإدراك الحسى عند انبادوقليس. وكان أهم هذه الانتقادات تتعلق بالصعوبات التى تترتب على هذه النظرية إذا ما سلمنا بها. فقد عدد أرسطو هذه الصعوبات فيما يلى:

(١) " أن جميع أجزاء الجسم المركبة من الأرض فقط كالعظام مثلاً، والأوتار والشعر لا يدرك فيما يظهر شيئاً على الإطلاق .. فهى لا تدرك حتى العناصر التى تشبهها"[٤٦].

(٢) إن كل عنصر يكون نصيبه من الجهل أكثر من العلم لأن كلا منها يعرف شيئاً ويجهل الكثير. وهو فى الواقع يجهل ما عدا هذا الشئ الواحد[٤٧].

(٣) **إنه مما يترتب على هذه النظرية أيضاً " أن أكثر الموجودات جهلاً هو الله لأنه الوحيد الذى لا يعرف أحد العناصر"[٤٨].**

(٤) إن النفس المدركة لا تكتفى بإدراك تلك العناصر مستقلة إحداها عن الأخرى، بل تدرك أيضاً المركب من هذه العناصر مجتمعة. فإما أن نفترض أن " هناك نفساً لكل عنصر" وهذا محال . أو نتساءل عن المبدأ الموحد للعناصر فى النفس ... لأن الفاعل الرئيسى هو العلة التى توحدها"[٤٩].

وبالطبع فقد استفاد أرسطو من هذه الانتقادات التى وجهها إلى نظرية انبادوقليس وكذلك تلك التى وجهها إلى نظرية معاصره انكساجوراس فى تقديم نظريته الخاصة فى تفسير الإدراك الحسى على أنه ادراك لصورة المحسوس وليس لمادته، فضلا عن أن كل حاسة تنفعل بصورة محسوسها فقط، أما تمام الإدراك الحسى فهو ليس فعل أى حاسة من هذه الحواس، وإنما هو فعل " الحس المشترك"، تلك القوة التى تتجمع فيها تلك الإحساسات فتدركها وتمايز بينها[٥٠].

على أية حال، لقد كان انبادوقليس ممن يؤمنون بأن المعرفة إنما تتم عن طريق ذلك التشابه المادى بين العارف والمعروف؛ أى بين أداة الإدراك وهى النفس المركبة من العناصر المادية الأربعة، وبين موضوع الإدراك أى الأشياء الخارجية التى تنصب عليها المعرفة.

والجدير بالذكر هنا أن هذا الرأى فى تفسير الإدراك لا ينطبق فقط على الإدراك الحسى، بل يمتد أيضاً ليشمل الإدراك العقلى عند انبادوقليس؛ لأن كلا من الحس والعقل لهما نفس الطبيعة المادية المكونة من العناصر الأربعة.

(ب) الإدراك الحسى وكيفية عمل الحواس:

ويقودنا انبادوقليس فى شذراته بعد ذلك إلى تفاصيل تتعلق بتفسيره لكيفية عمل بعض الحواس. وهو يولى حاسة البصر والسمع عناية خاصة. أما عنايته بحاسة البصر فسببها أن " الرؤية الواحدة تحدث بكلا العينين" (٥١). كما أن العين التى تبصر هى كالمصباح الذى يضئ بالنار المشتعلة فى داخله والتى تخترق الزجاج المحيط به. كذلك يوجد فى العين ناراً داخلية تخترق الأغشية كما تخترق الشعلة الزجاج. كما أنها ليست مركبة من النار فقط بل يحيط الماء بالحدقة وتمتزج أيضاً بجزء من الأرض، ولذلك حتى يمكن أن ندرك الأرض بالأرض والماء بالماء.(٥٢).

وقد فسر انبادوقليس عملية الإدراك البصرى على أساس وجود سيال أو شعاع ينبثق بين العين والأشياء الخارجية لكنه لم يوضح تماماً هل يصدر هذا السيال عن العين ليلتقى بالشئ الخارجى كما كان يميل إلى ذلك الفيثاغوريون ومن شاركوهم الرأى. أم أن هذا السيال أو الشعاع يخرج من الأشياء ليلتقى بالعين كما كان الرأى عند الذريين؟!(٥٣)

والحقيقة أن هناك رأياً ثالثاً محتملاً هو أن كلا من العين والشئ لهما فاعلية معينة، فى عملية الإحساس البصرى؛ فالعين ترسل أشعتها النارية عبر منافذ معينة، وتلتقى هذه الأشعة وتختلط بما يصدر عن الأشياء الخارجية نفسها من سيلان أو انبثاقات effluences . وهذا الرأى هو فيما يبدو ما يميل إليه انبادوقليس اذا ما تأملنا جيداً الشذرة رقم (٨٤) (٥٤) وأضفنا إليها كلام ثيوفراسطس ونقد أرسطو لرأى انبادوقليس فى تفسير الإدراك(٥٥).

أما تفسيره للإدراك السمعى، فلا يقل غموضاً عن تفسيره للإحساس البصرى؛ إذ أنه يرى فى إحدى شذراته "أن الأذن كالناقوس(٥٦)".وهى تستقبل الهواء المتحرك فى الخارج وتقرع طبلة الأذن(٥٧). إلا أنه لم يوضح كيف يتم إدراك الأصوات الناتجة عن هذا القرع!

ومع أنه لا توجد لانبادوقليس نفسه عبارات واضحة تخص تفسير كيفية الإدراك السمعى، إلا إن هناك ملاحظات لثيوفراسطس وآيتيوس قد توضح ذلك؛ فقد قال الأول أن السمع يحدث بفعل الأصوات الآتية من الخارج حينما تنفعل بها الأذن ويتردد صداها بداخلها(٥٨). أما أيتيوس Aëtius فيقول بأن السمع يحدث بقرع الهواء للجزء الغضروفى من الأذن.(٥٩)

أما حاسة الشم فقد فسر انبادوقليس فعلها من خلال عملية التنفس؛ فهو يرجع إلى التنفس اذ تتطاير جزئيات من الأجسام مع الهواء الذى نستنشقه فيتم التعرف على روائحها. ولذلك إذا أصيب المرء بالزكام أصبح تنفسه عسيراً وكذلك قلت فاعلية حاسة الشم لديه(٦٠).

أما حاسة اللمس والذوق فلم يؤثر عن انبادوقليس – فيما يقول ثيوفراسطس – أى تفسير محدد لهما، وان كان تفسيرهما لا يخرج عن نظريته العامة فى الإحساس، فهما مجرد انبثاقات يتلاقى فيها فعل الأشياء الخارجية مع مسام الجلد.(٦١)

وقد اعتبر انبادوقليس أن اللذة Pleasure والألم Pain من قبيل الإحساسات؛ اذ تحدث اللذة عادة عنده من ملاقاة الشبيه للشبيه أى من انفعال الشبيه بشبيهه، بينما يحدث الألم نتيجة لتقابل الأضداد، أى من انفعال الضد بضده(٦٢). وقد اعترض ثيوفراسطس على ذلك التفسير قائلا: إن اللذة والألم يختلفان عن البصر والسمع وسائر الحواس، وكانت حجته فى ذلك أننا نحس ويكون الإحساس مصحوباً فىالغالب بالألم(٦٣).

(جـ) المعرفة العقلية وكيفية عمل العقل:

ولقد انتقل انبادوقليس من تحليل المعرفة الحسية وعمل الحواس المختلفة إلى تحليل المعرفة العقلية وعمل العقل بنفس الرؤية المادية الغامضة؛ فالعقل عنده كالحواس يدرك عبر إدراك الشبيه للشبيه لأن الدم هو فى الواقع آلة التفكير وماذلك إلا لأنه أكثر أجزاء البدن ملائمة لامتزاج العناصر!

ولما كان القلب هو مركز الدم فى جسم الإنسان، فقد تصور انبادوقليس أنه العقل واعتبره مركز التفكير وليس المخ، " فالقلب الموجود فى بحر الدماء التى تجرى فى اتجاهين متضادين، والقلب هو الذى يسميه الناس العقل Thought لأن الدم الموجود حول القلب هو العقل Thought فى الإنسان"[٦٤].

لقد اختلف انبادوقليس هنا مع القمايون الفيثاغورى الذى نجح فى التوصل إلى أن المخ هو مركز الفكر[٦٥]. ومع ذلك فإن توحيد انبادوقليس بين القلب والعقل ليس غريباً فى ذلك الزمان؛ حيث أنه ربما تأثر هو وأقرانه من فلاسفة اليونان القائلين بهذه النظرية بما كان سائداً فى مصر القديمة حيث كان مفكروها ينظرون إلى القلب على أنه العقل ويعتبرونه ينبوع التفكير والحكمة لدى الإنسان.[٦٦]

ولكن الغريب حقاً أن فلاسفة اليونان وخاصة الماديون منهم مثل انبادوقليس يرون أن العقل ليس قاصراً على الإنسان وإنما هو " موجود فى جميع الكائنات بإرادة القدر"[٦٧]، " فإن جميع الأشياء فيها عقل وجزء من التفكير"[٦٨].

فكأن العقل باعتباره القلب أو الدم المحيط به ليس موجوداً فقط فى الإنسان والكائنات الحية ذات القلب. وهذا أمر قد نفهمه ما دام التوحيد بين العقل والقلب هو الرأى الصائب لدى انبادوقليس، إلا أن غير المفهوم حقاً هو أن يكون العقل موجودا فى كل الأشياء !! إذ ليس أمامنا هنا إلا أن نسلم

بقول انبادوقليس بنوع من الوجود الكلى للنفس فى العالم! وهذه نظرية لم يتحدث عنها أحد بوضوح قبل أفلاطون.

ولاشك أن هذه الأفكار التى طرحها انبادوقليس حول طبيعة الحواس وكيفية الإدراك الحسى، وكذلك حول العقل وطبيعة الإدراك العقلى وكيفيته، كان لها أثرها البالغ فى اهتمام الفلاسفة من بعده بمعالجة نفس القضايا، وان تم ذلك بطرق أكثر دقة وتفصيلا كما هو الحال مع أفلاطون فى محاورتى " الجمهورية" و " ثياتيتوس"، وأرسطو الذى فصل الحديث حول طبيعة الحس والعقل فى كتابه الشهير كتاب " النفس".

ثالثاً: فلسفته الطبيعية:

يعرض انبادوقليس فى قصيدته لنظريته الشاملة فى تفسير الطبيعة على نفس الأساس المادى الذى بنى عليه الأيونيون تفسيرهم للعالم الطبيعى، لكنه يختلف عنهم فى أنه لم يوازن بين العناصر الأربعة ليختار أحدها ويفضله على العناصر الأخرى بحجج قد يصيبها الفشل بقدر ما يصيبها من نجاح!؛ بل اعتبر أن هذه العناصر الأربعة مجتمعة هى أصل العالم الطبيعى فهى فى رأيه " جذور roots أو أصول الأشياء، وهى جميعاً قديمة غير مخلوقة[٦٩]". وذلك لأنه يعتقد " أنه لا يمكن بأى حال أن يظهر شئ إلى الوجود مما ليس بموجود، ولا أن يفسد ما هو موجود فهذا أمر مستحيل"[٧٠].

إن العالم الطبيعى عند انبادوقليس بأصوله الثابتة وهى العناصر الأربعة مبادئ الأشياء، قديم غير مخلوق، لا يكون ولا يفسد؛ فتلك العناصر لا تتكون ولا تفسد، ولا يخرج بعضها من بعض كما لا يعود بعضها إلى بعض كما تصور الأيونيون الذين يصفهم انبادوقليس بالحمق وقصر النظر [٧١]. فلكل واحد من هذه العناصر كيفية خاصة به؛ فالحار كيفية النار، والبارد للهواء، والرطب للماء، واليابس للتراب ولا تحول بين الكيفيات. ولكن الأشياء وكيفياتها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير

مختلفة على نحو ما يخرج المصور بمزج الألوان صوراً شبيهة بالأشياء الحقيقية[٧٢]، أو هى كالماء والطحين الذين يكون منها العجين[٧٣].

ولكن السؤال الذى يتبادر إلى الأذهان هنا هو: كيف يتم انضمام هذا العناصر وانفصالها؟ أو بعبارة أخرى كيف يفسر انبادوقليس عمليات التغير التى تجرى فعلاً فى العالم الطبيعى، وكيف يفسر تكون الأشياء وفسادها؟!

لقد ابتدع انبادوقليس مبدأين آخرين فسر على أساسهما هذا التغير هما؛ Philia & Neikos أى المحبة والغلبة (أو التنازع و الكراهية) كما فى الكتب العربية القديمة[٧٤]، وفى الترجمات الانجليزية الحديثة يفضل المترجمون الحب والكراهية Love & Hate، أو Love and Strife [٧٦].

إن هذين المبدأين المعنويين يرمز أولهما إلى امكانية اتحاد العناصر وائتلافها، ويرمز ثانيهما إلى امكانية تفرق العناصر وفساد الأشياء.

وها هو انبادوقليس نفسه يوضح لنا فعلهما فى العالم بقوله:

" هناك خلق مزدوج للأشياء الكائنة الفاسدة، وفناء مزدوج كذلك، فاتحاد جميع الأشياء يؤدى إلى ظهور جنس الأشياء الفانية وفساده، وإلى اختفاء جنس آخر، كلما انفصلت العناصر وانقسمت الأشياء. وهذه العناصر لا تتوقف أبدا عن التبادل المستمر، فتتحد فى بعض الأحيان تحت تأثير المحبة حتى يصبح كل شئ واحداً، وفى بعض الأحيان الأخرى تتحرك إلى الوجود ولا تطول حياتها طالما كانت طبيعتها أن تنمو واحدة بعد الكثرة، ثم ينفصل الواحد ويتكون منه الكثير. ولكن ما دام تبادلها المستمر لا ينقطع على الدوام فإنها تظل دائماً لا تتحرك (لا تتغير) دائرة مع دوران الوجود"[٧٧].

اذن التغير الموجود فى العالم الطبيعى مرده عند فيلسوفنا إلى التبادل المستمر بين الأشياء على أساس مبدأى المحبة والتنافر بين العناصر. ولا يعنى هذا التغير بأى حال الإنتقال من الوجود إلى العدم لأنه مجرد حركة تتم بين الأشياء ذاتها بعناصرها ذاتها! أن التغير هو الوجه الظاهر أمامنا

للصراع الخفى بين مبدأى المحبة والغلبة وليس أكثر من ذلك. وها هو انبادوقليس يقول فى ذلك: " إن الصراع بين المحبة والغلبة (الكراهية) واضح فى جرم الأطراف الكائنة الفاسدة؛ ففى بعض الأحيان تتجمع جميع الأطراف وهى أجزاء الجسم بطريقة المحبة عند ازدهار الحياة. ومرة أخرى تتقطع بالغلبة الشريرة، ويهيم كل جزء منها وحده على شاطئ الحياة. وهذه هى الحال فى النباتات والأسماك التى تعيش فى الماء وفى الحيوانات التى تسكن الجبال، وطيور البحر التى تطير بأجنحتها"[٧٨].

إن قصيدة انبادوقليس مليئة بأمثال هذه الأمثلة التى أوردها لكى يوضح من خلالها عمل " المحبة" و " الغلبة" رمزا الائتلاف والاختلاف (التنافر) باعتبارهما أساس ما يجرى فى العالم من كون وفساد، وأساس أى تغير يجرى بين الأشياء والكائنات[٧٩].

إن طبيعيات انبادوقليس رغم ما فيها من طرافة وتماسك ظاهرى لا تخلو من مواطن غامضة غير مفهومة؛ إذ تشير شذراته من 35 إلى 82 ومن 89 إلى 98 إلى نظام محتوم تتناوبه المحبة والغلبة؛ فإن سادت المحبة سادت الوحدة الكروية، حيث إن حقيقة العالم عنده أشبه بكرة التئمت بالمحبة ليس فيها غلبة ولا تنازع وهى متساوية الأبعاد من جميع الجهات بغير نهاية كروية مستديرة، مبتهجة بعزلتها وثباتها[٨٠]. وهذه كلها صفات تذكرنا بالواحد البارمنيدى،[٨١] ولم يكن لذلك الوجود الكروى فيما يقول انبادوقليس أطراف ولا أعضاء وهو يسميها " الإلهة ـ God[٨٢]".

إن هذا الكل الإلهى ـ الكروى قد انفصل عنه بادئ ذى بدء الهواء فأحاط به باعتباره غلافاً جوياً له، وتلته النار التى ارتفعت لخفتها إلى أعلى الأعالى، وبعدها التراب، ومن التراب انبثق الماء! إن الغلبة فى أحد نصفى هذه الكرة السماوية هى للنار ومنها يأتى نور النهار. أما فى النصف الليلى من الكرة فتوجد كتلة الهواء المعتم وبها أثار وبقايا من النار.

إن الشمس والقمر هنا ليسا إلا كتلتين من النار[٨٣]، ومع ذلك فإن فيلسوفنا يعرف الفرق بينهما؛ فالقمر لا يفعل أكثر من أن يعكس ضوء الشمس، فهو تلك الكتلة الهوائية المتكاثفة التى تعكس الضوء مثلما تفعل المرايا البللورية التى كانت آخذة فى الإنتشار فى اليونان فى القرن الخامس قبل الميلاد. أما الشمس فهى انعكاس لنصف الكرة النارى على السماء[٨٤].

وقد نجح انبادوقليس فى الوصول إلى حقيقة "أن القمر يحدق فى الدائرة المقدسة للشمس المقابلة له[٨٥]"، وأنه " يدور حول الأرض"[٨٦]، كما أنه كان ممن أكدوا ذلك الخطأ العلمى الذى ظل شائعاً حتى مطلع العصر الحديث، حيث كان ممن آمنوا بأن الشمس تدور حول الأرض، " فالشمس بعد دورتها حول الأرض تعكس الضوء وترسله إلى أوليمب هادئة المحيا[٨٧]".

وإذا كان هذا وذاك مما لاحظه وقرره انبادوقليس فيما يتعلق بالعالم العلوى عالم الكواكب والأفلاك، فماذا عن عالمنا هذا، وكيف نشأت فيه المخلوقات والكائنات المختلفة؟!

إن انبادوقليس مَعْنى بعالمنا السفلى وبتفسير كيفية التوالد فيه على وجه الخصوص؛ حيث يرى أن ذلك التوالد إنما يتم بتزاوج الجنسين، ولم يكن ذلك إلا بعد مرحلة ابتدائية من الخنوثة.

وهاكم الصورة التى يرسمها انبادوقليس لذلك؛ ففى البداية " برزت على الأرض رؤوس كثيرة لارقاب لها، وهامت أذرع منفصلة لا أكتاف لها، وزاغت عيون وحيدة تشتاق إلى رؤوس [٨٨]"، وقد " هامت أطراف بغير أنيس[٨٩]" ثم " تولدت مخلوقات كثيرة لها رؤوس الثيران، ومخلوقات امتزجت فيها طبيعة الأنثى بالذكر يغطى الشعر أطرافها[٩٠]"، ثم تدفقت بذور الذكر والأنثى فى الأجزاء النقية وكون بعضها النساء وهى التى اتصلت بالبارد، أما التى اتصلت بالحار فأنشأت الرجال"[٩١].

لقد تمايز أخيراً الذكر والأنثى بعد مرحلة سادتها الأجزاء المتناثرة، والمخلوقات المشوهة، وكان اتصالهما إيذاناً ببدء الولادات والحفاظ على النوع سواء فى الإنسان[٩٢]، أو فى بقية الكائنات " كالأشجار الباسقة وأسماك البحار ".[٩٣]

وهكذا نجد أن لدى انبادوقليس – فيما يرى رسل – صورة بالغة الغرابة من صور نظرية التطور وبقاء الأصلح[٩٤]، فقد حدث نوع من التطور فى الخلق أشارت إليه النصوص السابقة، فمن أجزاء متناثرة ظهرت على الأرض لكائنات غير معروفة، إلى تركيبات لكائنات مشوهة من هذه الأجزاء، إلى وجود محدد للذكر والأنثى وتمايزهما ليحدث بعد ذلك التزاوج الذى ترتب عليه أخيراً ظهور الولادات المتكررة لأنواع شتى من الكائنات كالإنسان والأشجار والأسماك.

ويبدو أن هذا التطور الذى حدث للعالم الطبيعى بما فيه من كائنات ومخلوقات لم يحدث فى نظر انبادوقليس بالصدفة، بل محكوماً بفعل الضرورة Anankê - necessity ، تلك الضرورة التى يعتبرها قانوناً إلهياً قديماً أزلياً أشار إليه فى قصيدته عن التطهير Katharmoi - Purifiction بقوله: "إن هناك وحيا ناطقا بلسان الضرورة، وهو أمر عن الآلهة قديم أزلى موثق بأغلظ الإيمان"[٩٥].

وهذه الضرورة هى المحركة فيما يبدو لمبدأى المحبة والكراهية (الغلبة) فهى الحاكمة لتكون الأشياء وانفصالها، وهى المتحكمة كذلك فى الإنسان.

والإنسان عند انبادوقليس كائن مركب من نفس وبدن، وان كان النفس والبدن كلاهما من نفس العناصر الأربعة. لكن عناصر النفس هى الأخف والألطف! إن الإنسان كان – فيما يبدو من نصوص انبادوقليس – نفساً هائمة هبطت من العالم الإلهى إلى هذا البدن، فقد كان يعيش فى عالم الضرورة

المتحكمة ثم طرد؛ وقد كان هونفسه ــ فيما يقول فى قصيدته ــ أحد هذه النفوس المطرودة الهائمة الآن بعيداً عن الآلهة(٩٦).

ولا شك أن فيلسوفنا هنا كان متأثراً إلى حد كبير بالنحل اليونانية القديمة ذات الأصول الشرقية وخاصة النحلة الأورفية والديانة الفيثاغورية خاصة فى اعتقاده بالأصل الإلهى للنفس.

وبالطبع فقد قاده ذلك إلى الإيمان بعقيدة التناسخ، وقد عبر عن هذا الإيمان بقوله " لقد كنت من قبل صبياً وبنتاً، نباتاً وطائرا وسمكة فى البحر(٦٧)". "وقد بكيت ونحت حينما رأيت الأرض الغريبة عند الميلاد"(٩٨).

وربما كان اعتقاده فى التناسخ هو ما جعله يزهو بنفسه قائلاً:

" إنى أطوف بكم، أمشى إلها مخلداً لا بشراً فانياً، يخلع جميع الناس علىّ كما ترون تيجان الزهور المنضدة، ويمجدنى الرجال والنساء حين أزورهم فى مدائنهم المزدهرة كأننى إله ويتبعنى منهم آلاف يسألوننى عن طريق الفوز، ينشد بعضهم المعجزات ويطلب بعضهم الآخر منى كلمة عن علاج أمراضهم الكثيرة التى أوجعتهم بالآمها زمناً طويلاً"(٩٩).

إن هذا الزهو بالنفس إذن مصدر شعوره بذلك الأصل الإلهى الذى يعتقد أنه أتى منه، وها هو يقول ذلك بوضوح حينما يتساءل: " من أى شرف ومن أى نعيم هبطت وأصبحت أمشى بين البشر هنا على ظهر الأرض؟!"(١٠٠). وهو هنا لا يختلف عن فيثاغورس معلمه الذى تأثر بآرائه كثيراً رغم أنه لم يذكر اسمه، فكلاهما آمن بالأصل الإلهى للنفس وبعقيدة التناسخ، كما أن كليهما قد ادعى أنه كائن غير بقية البشر؛ وإن كان فيثاغورس قد قال إنه أشبه بكائن وسط فلا هو إله، ولا هو بشر، فإن انبادوقليس قد اشتط لدرجة أنه شبه نفسه بالإله أو بالنبى الملهم القادر على الإتيان بالمعجزات!.

على كل حال، فإن هذا النوع من الزهو بالنفس والشعور بالفخر كان مألوفاً عند الشعراء فى الزمن القديم(١٠١)، وإذا أضفنا إلى ذلك اعتزاز

انبادوقليس بحكمته ومعارفه التى اتسعت لتشمل أدق أسرار الطبيعة وفهم أعماق الوجود لأدركنا أنه كان كهيراقليطس وفيثاغورس وبارمنيدس ممن يعتزون بمعرفتهم لدرجة الإستعلاء على الآخرين! غير أنه يبقى أنه كان الوحيد من فلاسفة اليونان الذى ادعى الألوهية مما جعل الكثير من النقاد يصفونه بأنه كان مهرجاً!

رابعاً: آراؤه العلمية:

إن فلسفة أنبادوقليس الطبيعية قد تضمنت فى رأى المحدثين بعض المعارف العلمية الهامة. وقد أشار برتراندرسل إلى أن أهم اضافاته فى دنيا العلم أنه اكتشف أن الهواء عنصر قائم بذاته؛ وقد برهن على ذلك بطريقة تجريبية حينما قال: " إذا شاهدت فتاة تلعب بساعة مائية Klepsydra مصنوعة من نحاس لامع ثم شاهدتها تضع فوهة الأنبوبة على كفها الجميلة، ثم تغمس الساعة فى كمية من الماء الفضى الذى يلين للضغط، فإن الماء لايتدفق داخل الأنبوبة لأن الهواء الداخلى يضغط على الثغرات المحكمة فيصد الماء عن الدخول حتى تكشف الفتاة عن الماء المضغوط، وعندئذ يخرج الهواء ويدخل مكانه مقدار مساو له من الماء"(١٠٢).

ومعنى ذلك أنك لو وضعت دلواً أو ما يشبه الدلو من آنية مقلوباً فى الماء، فالماء لا يدخل الدلو(١٠٣).

ولقد اكتشف انبادوقليس أيضاً مثلا واحداً على الأقل للقوة الطاردة عن المركز، وهو أنك إذا أدرت فنجاناً من الماء مربوطاً بخيط فإن الماء لا ينسكب منه(١٠٤).

إن هذه المعارف العلمية التجريبية المبنية على ملاحظة الفتاة والساعة المائية رغم أنها كانت أول تجربة من نوعها فى تاريخ الفكر العلمى عند اليونان كما يشير سارتون، إلا أنها فيما يضيف هو كانت معروفة عند المصريين القدماء منذ الأسرة الثامنة عشرة، وكذلك عند البابليين القدماء(١٠٥).

ولا شك أن لانبادوقليس اسهامات كثيرة في ميدان علم الفلك؛ فقد عرف كما أشرنا فيما سبق أن القمر يضئ بأشعة منعكسة عليه من الشمس، كما عرف أن كسوف الشمس يحدث بتوسط القمر بين الأرض والشمس[١٠٦]، وان كان رسل يرى أنه ربما نقل ذلك عن انكساجوراس[١٠٧].

أما أهم الاكتشافات التى تنسب لأنبادوقليس، فكانت توصله إلى تقدير دقيق لسرعة الضوء، حيث توصل إلى أن سرعته تبلغ حدا لا يمكن ملاحظته؛ وقد قال فى ذلك " إن ضوء الشمس يخترق الفضاء المعترض (بين الشمس والأرض) قبل أن يبلغ العين أو الأرض، ويبدو أنه كذلك لأن كل ما يتحرك (فى المكان) إنما ينتقل من موضع إلى آخر، وهكذا اقتضى أن يكون ثمة فترة زمنية مقابلة يتحرك فيها الشئ من مكان إلى آخر. وكل وقت معين منقسم إلى أجزاء، لذلك ينبغى أن نفترض فترة لم يكن شعاع الشمس قد رؤى خلالها بعد، بل كان لا يزال منطلقاً فى الفضاء المتوسط".[١٠٨]

ورغم أن هذه التقديرات من انبادوقليس لا تعدو أن تكون مجرد تخمين قائم على التأمل النظرى البحت، إلا أن مشاهدات عالم الفلك الدانماركى " رومر" عام ١٦٧٦م قد أثبتت صحتها بعد حوالى واحد وعشرين قرناً من الزمان[١٠٩].

أما فى علم الطب، فقد نسب لأنبادوقليس العديد من الآراء والإكتشافات فى علم التشريح ووظائف الأعضاء لدرجة جعلت بعض المؤرخين يعتبرونه واضع أساس المدرسة الإيطالية فى الطب، تلك المدرسة التى أثرت فى مدارس عديدة تفرعت عنها والتى أثرت بدورها فى أفلاطون وأرسطو، بل وفى التفكير العلمى والفلسفى بأسره[١١٠]. والحق أن هذه المدرسة موضوع الحديث ربما كانت هى نفسها المدرسة التى أسسها القمايون الفيثاغورى فى كروتونا، وربما تعلم فيها انبادوقليس الطب[١١١].

وعلى كل حال فإن النظرية الأساسية لتفسير الصحة والمرض على أساس التناسب بين عناصر الجسم وكيفياته واحدة لدى القمايون وأنبادوقليس مما يؤكد الصلة بينهما.

أما اكتشافات أنبادوقليس المتميزة فى الطب، فقد كان منها اكتشافه أن التنفس لا يكون بحركة القلب فقط. بل بواسطة الجلد كله، واكتشافه أهمية الدورة الدموية، وأن الدم حامل الحرارة الغريزية وأنه يندفع من القلب ثم ينصب فيه مرة أخرى. ولا يظنن أحد أن هذا يعد اكتشافاً للدورة الدموية، بل إنه فيما يرى سارتون اكتشاف لما يسمى بالنظرية التموجية التى بسطها جالينوس فيما بعد والتى بقيت شائعة مع شئ من التعديل حتى زمان هارفى (١٦٢٨) فى القرن السابع عشر أو بعده بقليل[١١٢].

ويبدو أن انبادوقليس فيما يضيف سارتون قد اكتشف هذه النظرية التموجية وطبقها على العالم برمته، ففى رأيه أن هناك أمواجاً كونية (أو قل تنفس كونى) تشبه الأمواج (أى التنفس وضربات القلب) التى نجدها فى الجسم البشرى. وهذا الكلام يتفق ويتسق مع فكرته عن التعاقب بين القوتين الكونيتين قوتى المحبة والكراهية (الحب والبُغض)[١١٣].

وقد أثرت نظريات أنبادوقليس العلمية عموماً والطبية خصوصاً فيمن أتوا بعده؛ فنظريته عن العناصر الأربعة كأصل للعالم الطبيعى ظلت بعد أن أيدها كل من أفلاطون وأرسطو مسيطرة على الفكر الغربى حتى القرن الثامن عشر تقريباً. ويفسر سارتون هذه السيطرة بقوله أنه كان من المستحيل البرهنة على صحتها أو بطلانها قبل ظهور علم الكيمياء الحديث[١١٤].وفى هذه النظرية كان انبادوقليس ـ فى نظر براتراندرسل ـ أكثر علمية ووضوحاً من أفلاطون وأرسطو حيث أنه اعتبر كما أشرنا من قبل أن نظام الطبيعة مرجعه إلى الضرورة، بينما أرجعه أفلاطون وأرسطو إلى العلة الغائية[١١٥]. وإن كنا نرى أن هذا التأويل والتقييم من رسل ليس صحيحاً تماماً لأن كلا من أفلاطون وأرسطو لم يهملا البحث فى الطبيعة من خلال الضرورة، وان كانا قد غلفا هذه الضرورة بغلالة رقيقة من الغائية.

أما نظريات انبادوقليس الطبية والتى على رأسها تفسير الصحة والمرض من خلال التوازن بين عناصر الجسم الأربعة مما يتيح الفرصة لمعرفة علة المرض والتنبؤ بإمكانية الشفاء عن طريق إعادة هذا التوازن المفقود خلال المرض، قد أثرت أبلغ تأثير فى التراث الطبى بعد ذلك فكثيراً ما نقلت كما هى وكثيرا ما حورت لكنها ظلت تتردد بين الأطباء حتى يومنا هذا.[١١٦]

وقد أثرت نظريات انبادوقليس الطبيــة خاصة على ابقراط المعروف بأبى الطب؛ حيث شغل أبقراط كثيرا بالرد على نظريات انبادوقليس وحاول اثبات عكسها[١١٧]. وان كان قد بدا تأثيره على ابقراط بالسلب، فإن تأثيره على جالينوس كان بالإيجاب وقد أشرنا فيما سبق إلى جانب واحد من هذا التأثير فيما يتعلق بالنظرية التموجية.

الفصل الثالث

المدرسة الذرية

أولاً: لوقيبوس: حياته وكتاباته.

ثانيــا: ديمقريطس: حياته كتاباته.

ثالثــاً: الفلسفة الطبيعية للذريين.

رابعــاً: نظرية المعرفة.

خامساً: فلسفة الأخلاق.

الفصل الثالث

المدرسة الذرية

تمهيد:

يصل التفكير العلمى فى الفكر الفلسفى اليونانى السابق على السوفسطائيين ذروته مع الذريين لوقيبوس وديمقريطس، فهما قد استطاعا بحدس فلسفى وعلمى فى آن واحد أن يتجاوزا كل التفسيرات السابقة للعالم الطبيعى المادية منها والمثالية على السواء، وأن يؤكد أن العالم مكون من ذرات، ذلك التفسير الذى لو قدر له أن ينتشر ويلقى الإهتمام لكان تاريخ العلم قد تغير ولاختصر العلماء قروناً عديدة ظلت النظرية العنصرية (أى تفسير العالم الطبيعى على أساس العناصر)، هى السائدة فيها إلى أن استطاع الذريون المحدثون منذ دالتون إحياء ذلك التفسير القديم وتطويره. وها نحن نعيش منذ ذلك الحين عصر الذرة حيث تدور النظريات الفيزيائية حول الذرة ومكوناتها وتفاعلاتها .. الخ.

لقد كان ما قدمه الذريون القدامى حدساً عقلياً حاولوا اثباته ببعض المشاهدات الحسية، أما الآن فقد أصبح ذلك الحدس واقعاً علمياً أثبته العلماء بوسائلهم العديدة للتيقن من صحة القوانين والنظريات العلمية.

ولعل من المناسب الآن أن نتعرف على حياة وكتابات كلا من لوقيبوس، وديمقريطس قبل أن نتطرق إلى عرض آرائهم العلمية والفلسفية.

أولاً : لوقيبوس: حياته وكتاباته:

يجمع المؤرخون القدامى منهم والمحدثون منذ أرسطو وحتى الآن على أن لوقيبوس Leucippus هو أول الذريين وأن ديمقريطس قد تتلمذ عليه فى أبديرا[١].وفيما عدا ذلك فهناك خلاف كبير حوله؛ وذلك لأن المعلومات تتضارب حول حياة لوقيبوس وموطنه؛ فبعض الروايات تؤكد أنه من

ملطية[٢]، وبعضها يقول إنه من إيليا، بينما يرى آخرون أنه من أبديرا موطن ديمقريطس[٣]. أما أكثر الروايات غرابة تقول إنه لا وجود له على الإطلاق مستندة فى ذلك إلى رواية ابيقور ـ أشهر الذريين بعد ديمقريطس ـ الذى شكك فى وجوده ربما لقلة وتضارب المعلومات حوله[٤].

ونحن نميل بالطبع إلى اعتبار أنه كان شخصية تاريخية حقيقية؛ اذ لم يكن ممكناً لأرسطو ـ وهو الأقرب تاريخياً إليه من ابيقور ـ أن يذكره وأن يتحدث عن مذهبه دون أن يكون شخصية فلسفية حقيقية خاصة وأنه (أى أرسطو) كان من أسطاغيرا التى لم تكن تبعد كثيراً عن ابديرا موطن المدرسة الذرية.

على كل حال، فليس معنى اختلاف الروايات حول موطنه وأحداث حياته ان نتشكك فى وجوده كفيلسوف مؤسس للمذهب الذرى!

وبالطبع فإن الروايات تختلف حول مولده ووفاته. وإن كانت الرواية الأرجح أنه ولد فى حوالى عام ٤٧٠ ق.م[٥]، وأنه ازدهر فى حوالى عام ٤٤٠ فى رأى بعض المؤرخين[٦]، أو عام ٤٣٠ فى رأى آخرين[٧].

وتكاد تجمع الروايات القديمة على أنه تتلمذ على الإيليين وخاصة على زينون الإيلى[٨]، ومن ثم فإن من المرجح أنه قد زار إيليا ثم أقام بعد ذلك فى ابديرا[٩] حيث التقى بديمقريطس تلميذه ووضعا معاً أساس المذهب الذرى وإن كان الأخير قد أصبح أكثر شهرة ومكانة من أستاذه.

أما عن كتاباته، فلا نكاد نعرف عنها شيئاً محدداً؛ فقد نسب اليه ديوجين كتاباً بعنوان" نظام الكون الأعظم Great diaksmon - Magas diacosmos,والطريق أن هذا الكتاب ينسب أيضاً إلى ديمقريطس[١٠]. وقد نسب إلى لوقيبوس أيضا كتابا بعنوان " نظام العالم الصغير" وعلى أى حال فقد فقدت كتاباته ولم يجمع المؤرخون القدامى إلا على عبارة واحدة نسبوها إليه وهى " أن لاشئ يحدث عبثا أو مصادفة بدون علة، فكل شئ ينشأ عن سبب ويتولد عن الضرورة"[١١].

ثانياً: ديمقريطس: حياته وكتاباته:

إذا كانت معالم حياة لوقيبوس غير واضحة لنا، فإن أكثر معالم حياة تلميذه ديمقريطس Democritus معروفة للجميع؛ إذ من الثابت أنه من مدينة أبديرا، تلك المدينة الواقعة في الطرف الشمالى من بحر إيجه. ورغم أنها كانت من المدن النائية نوعاً ما، إلا أنها تمتعت بالإزدهار والشهرة ككل المدن الأيونية؛ فقد اشتهرت كمقر للأثرياء(١٢). وقد وقعت المدينة فى يد اجزرسيس ملك الفرس ومكث بها حتى تقهقره عام ٤٨٠ ق.م. كما يروى هيرودوت فى تأريخه(١٣).ولقد احتفظت هذه المدينة بعلاقات مع الشرق القديم واتصلت بالثقافة البابلية والفارسية على وجه الخصوص.

أما فيلسوفها الكبير ديمقريطس فقد ولد حوالى عام ٤٦٠ ق.م؛(١٤)وإن كانت بعض الروايات ترجح أن ولادته كانت قبل ذلك أى حوالى عام ٤٧٠ ق.م وذلك فى السنة الثالثة من الأولمبياد السابع والسبعين(١٥)، إلا أن الرواية الأولى هى الأرجح إذ يؤكدها قوله عن النفس أنه كان يافعاً حينما كان انكساجوراس شيخاً .

ويجمع الرواة على أنه كان من أسرة أرستقراطية ثرية إذ يقال انه قد ورث عن والده مائة وزنة من المال وأنه أنفقها جميعاً على أسفاره ورحلاته الخارجية. ولم تكن هذه الرحلات التى قام بها ديمقريطس للسياحة أو للمتعة وإنما كانت للإستزادة من المعرفة، اذ كان فيما يبدو من أكثر الفلاسفة اليونانيين حباً للاستطلاع وجمع المعارف من مصادرها فى بلاد الشرق القديم. ويقال إنه قضى خمس سنوات فى مصر يدرس الرياضيات وقد بلغ " مروى" الواقعة على ضفاف النيل الأعلى، ويروى أنه يسر الصلح الذى عقد حينذاك (أى حوالى عام ٤٤٩ ق.م) بين اليونان والفرس ، ذلك الصلح الذى يسر لمن شاء من أهل اليونان أن يطوف فى آسيا الصغرى. وقد اغتنم هو نفسه هذه الفرصة وزار بابل وكان فيما يقال أول فيلسوف يونانى زار بابل وان كنا نشكك فى ذلك !!، وقد رحل منها إلى فارس ثم زار الهند وأخذ عن

حكمـاء كـل هـذه البـلاد[١٦]، ولا شـك ان تلـك الزيـارات قـد تركـت بصماتهـا الواضحة على فلسفته.

وقد عاد بعد تلك الزيـارات والرحـلات العلميـة إلـى موطنــه أبديـرا ليؤسس مدرســته ويستقر فيها حتـى نهايـة حياتـه. ويـروى عنـه ديمـتريوس (القرن الأول قبل الميلاد) أنه قال " أنه وفد إلى أثينــا ولـم يعرفـه فيهـا أحـد"، وان كان ديمتريوس يعلل ذلك بأن ديمقريطس نفسه كان يكره الشهرة![١٧] .

والحق أن أثينا قد تجاهلت فعلاً فلسفة ديمقريطس زمناً طويلاً رغم أنـه كان معاصراً لتلميذه بروتاجوراس الذى لاقىفى أثينا شهرة كبيرة، ولسـقراط فيلسوف أثينا الكبير. ومع ذلك فقد تجاهله أفلاطون تمامـاً ولـم يذكـره اطلاقـاً فى محاوراته وقد علل المؤرخ ديوجين لايرتوس ذلك بأنه كـان يكرهـه أشـد الكراهية لدرجة أنه تمنى أن تحرق مؤلفاته كلها[١٨].

على كل حال، فقد أعاد إليه أرسطو الإعتبـار حينمـا ذكـره فـى معظـم مؤلفاته وناقش الكثير من أفكاره[١٩].

أما عن أبرز ملامح شخصيته فيروى المؤرخون أنـه كـان مـن محبـى الإستطلاع والمعرفة وقد قال عن نفسه مؤكداً ذلك " لقد طفت بين معـاصرى فى أكبر جزء من الأرض للبحث عـن أبعـد الأشـياء، ورأيـت أكـثر الأجـواء والأقطار واستمعت إلى أكبر عدد من المفكرين[٢٠]"

وكان من أبرز ما يميزه كراهيته للشهرة وحب الظهور؛ فقد كان يؤثـر العزلة والإبتعاد عن الحياة العامة. ويقال إنه عاش ساخراً مـن النـاس وانتقد تعلقهم بالشهوات الحسية رغم أنـه اشـتهر بينهـم بالضـاحك!. لقـد كـان شـديد التواضع ووجه كل جهده للبحث والتأمل وأثر عنه قول يؤكـد كـل ذلـك، فلقد قال " إن الكشف عن برهان واحد فى الهندسـة خـير لـى مـن الحصـول علـى عرش فارس"[٢١].

ولعل ذلك هو ما دعا زيلـلر Zeller أن يقـول عنـه " أنـه فـاق كـل مـن سبقه ومن عاصره من الفلاسفة فى اتساع علمه، فهو يتميز عنهم جميعاً بحدة

تفكيره وسلامته المنطقية[٢٢]". ولا عجب فى أن يقول عنه فرنسيس بيكون الفيلسوف الشهير فى ساعة تخلى فيها عن عناده وكراهيته للفلاسفة القدامى " أنه أعظم الفلاسفة الأقدمين عن بكرة أبيهم"[٢٣].

لقد عاش ديمقريطس اذن حياة مليئة بالاجتهاد العلمـى والرحلات الكثيرة طلباً للمعرفة. وامتدت حياته حوالى مائة عام اذ يقال إنه مات فى حوالى عام ٣٦١[٢٣]، أو ٣٦٠ ق.م[٢٥]، وإن كانت الروايات تتضارب أيضاً حول تاريخ وفاته فيما بين عام ٤٠٤ق.م إلى عام ٣٥٩ق.م[٢٦].

وقد روى ديوجين وهباركوس قصة طريفة حول موته، فقالا أنه عاش حتى بلغ أرذل العمر، ولما أحس أنه عاش من العمر ما يشتهى قيل انه أخذ يقلل من طعامه يوما بعد يوم يريد بذلك أن يميت نفسه جوعاً شيئاً فشيئاً، ولما رأى حزن أخته لاحتضاره فى أيام عيد كانت تريد أن تحتفل به وتقوم بما عليها من واجبات نحو الآلهة، أمرها أن تخفف من حزنها وأن تأتيه كل يوم ببعض الأرغفة من الخبز الساخن وقليل من عسل النحل وأخذ يضع هذا الطعام فوق منخريه واستطاع بذلك أن يطيل حياته خلال أيام العيد فلما انقضت أيام العيد لفظ أنفاسه الأخيرة دون أى ألم[٢٧].

أما عن كتابات ديمقريطس، فقد ذكر المؤرخ ديوجين لايرتوس قائمة طويلة منها. وقد شملت هذه القائمة مؤلفات فى علوم عديدة منها علوم الطبيعة والرياضة والفلك والملاحة والجغرافيا والتشريح ووظائف الأعضاء وعلم النفس والفلسفة والموسيقى[٢٨]. وقد فحص المدرسيون السكندريون هذه الكتابات لديمقريطس ورتبوها. كما أعد كاليماخوس Callimachus قائمة بمصطلحاته وتراكيبه، وكتب هيجسياناكس Hegesianax كتاباً حول أسلوبه، وقد استفاد الرومانيون من هذه الأعمال السكندرية فيما بعد فأعد تراسيلوس Thrasyllus قائمة منظمة لأعمال ديمقريطس بحسب موضوعاتها فى: الأخلاق والعلوم الطبيعية والرياضيات والموسيقى والأعمال الفنية Techn ical Works ، بالإضافة إلى هذه القائمة كانت هناك قائمة للأعمال تحت عنوان " العلل Causes" [٢٩].

على كل حال، فقد بلغت هذه المؤلفات فى نظر البعض حوالى ستين مؤلفاً لم يبق منها سوى حوالى ثلاثمائة شذرة[٣٠]، وكان أشهر هذه المؤلفات ما نسب إليه وإلى أستاذه لوقيبوس وهما كتابى " نظام العالم الكبير " ونظام العالم الصغير" وإن كان الأرجح أن الكتاب الأول من تأليف ديمقريطس بحسب ما يعتقد ثيوفراسطس ومدرسته[٣١].

أما عن طريقته فى الكتابة، فقد كان قادراً على التعبير عن القضايا العلمية فى أسلوب أدبى، يصفه شيشرون بأنه يشبه النظم الشعرى كأسلوب أفلاطون، وأنه أكثر شاعرية من القصائد الكوميدية[٣٢].لقد كان لديه موهبة السخرية الضاحكة كهيراقليطس ولكنه كان على العكس منه؛ فهو لم يكن غامضاً ابدا فيما يكتب[٣٣].

ثالثاً : الفلسفة الطبيعية للذريين:

(أ) الأصول اليونانية والشرقية لفرض الذرة: -

يرى المؤرخون المحدثون امتثالا فى ذلك لما قاله أرسطو قديماً إن الفلسفة الطبيعية للذريين إنما هى التطور المنطقى لفلسفة أنبادوقليدس والفيثاغوريين من ناحية، وللفلسفة الإيلية من ناحية أخرى[٣٤]. وإن كان بيلى Bailey من هؤلاء المؤرخين قد أضاف انكساجوراس إلى هؤلاء الممهدين للفلسفة الذرية عند لوقيبوس وديمقريطس[٣٥].

لقد قال أرسطو فى " الكون والفساد" أنهما (أى لوقيبوس وديمقريطس) قد اصطنعا نفس طريقة انبادوقليس فى البحث عن الأشياء وقد ابتدأوا فى ذلك بما يأتى أولا بالطبع، ومن ثم فإنهم ابتدأوا من ما قاله الإيليون؛ من الواحد واللاحركة، إذ قالوا ان الخلاء منفصلاً عن المادة. ومن هذه الزاوية فقد أكد وجهة النظر القائلة بأن الكل Universe ليس متصلاً أى أنه كثير وأجزاؤه منفصلة رغم أنها متماسة.[٣٦]

وهنا نلاحظ فعلاً كيف أنهم بدأوا فعلاً من واحدية الإيليين من جهة، ومن التعددية أو الكثرة الفيثاغورية من جهة أخرى، لكن التعددية عندهم

كانت على طريقة انبادوقليس التجريبية ـ الحسية. ومن ثم فقد جاءت وجهة نظر الذريين لوقيبوس وديمقريطس فى هذا الصدد قريبة الشبه ــ فيما يرى رسل ـ بما يقوله العلم الحديث بشكل مدهش؛ فقد اعتقدا أن كل شئ مكون من ذرات والذرات لا تقبل الإنقسام من الوجهة المادية وان تكن قابلة للإنقسام من الوجهة الهندسية(٣٧).

ومع تسليمنا بذلك التطور المنطقى للفلسفة اليونانية على الصعيدين التاريخى والفكرى، ذلك التسليم الذى يجعل من فلسفة الذريين مجرد تطور طبيعى لما قاله بارمنيدس وأتباعه عن الواحد من ناحية، ولما قاله أتباع الكثرة خاصة من الفيثاغوريين وانبادوقليس، إلا أن هذا التسليم لا يمنعنا من أن نتساءل سؤالاً جوهرياً هنا: من أين أتى الذريون بفرض الذرة لتكون هى ذلك " الواحد" الذى لا يتجزأ من ناحية، ولتكون هى المفسرة للكثرة سواء كانت " عددية" أو " مادية" من ناحية أخرى؟!

الحقيقة أن مجرد الحديث عن تلك الأصول اليونانية للنظرية الذرية لا يجيبنا عن هذا التساؤل. ولن تكون الإجابة عليه ممكنة إلا إذا عدنا إلى الشرق القديم؛ فالأصول الحقيقية للنظرية الذرية مستمدة من الفلسفة الهندية إما عن طريق الفرس كما فى إحدى الروايات، أو عن طريق الفينيقيين . وقد أكد بوزيدونيوس ـ وهو من الفلاسفة الرواقيين المشاهير فى القرن الأول قبل الميلاد ــ أن المذهب الذرى قد جاء إلى اليونان عن طريق أحد الفينيقيين ويدعى موخوس Mochus(٣٨).

وسواء سلمنا بالرواية الأولى أوبالرواية الثانية فإن الحقيقة التى عرفناها من حياة ديمقريطس أنه زار بنفسه كل تلك البلاد وتعلم فيها، فهو لم يكن بحاجة اذن لمن ينقلها إليه! وربما يكون لوقيبوس هو الذى سمع عنها ونقلها عن أحد هذين المصدرين.

لقد كان المذهب الذرى معروفا فى الهند القديمة لدى أحد أفرع الفلسفة الهندوكية فى فلسفة كانادا Canada المسماة Vaicesika Sûtra أى فلسفة الجزء

(أو الخاص)، وهى فلسفة حسية تميل إلى تفسير الطبيعة تفسيراً حسياً وقد أكدت هذه الفلسفة خاصة عند كانادا على أن العناصر الأساسية فى " الجواهر المادية" هى " الذرات" وتجمعاتها. إنه يؤكد خلود الذرات ويقدم فى فلسفته تفاصيل كثيرة حول كيفية اتحاد الذرات.[٣٩]

إن فرض الذرة كأصل للعالم الطبيعى كان إذن فكرة شرقية هندية تعرف عليها الذريون اليونان ولكنهم بلا شك طوروا هذا الفرض وأكسبوه وضعية جديدة فى اطار الفلسفة اليونانية ذات الطابع العلمى فى القرن الخامس قبل الميلاد.

ونتساءل الآن عن معنى الذرة وصفاتها وكيف يفسر الذريون من خلالها نشأة العالم الطبيعى بكائناته؟!

(ب) صفات الذرات:

إن الذرة عند لوقيبوس وديمقريطس إنما هى ذلك الجزء الذى لايتجزأ من المادة؛ فالذرات عندهما على حد تعبير ستيس هى المكونات النهائية للمادة ومن ثم فهى لا متناهية فى العدد، وهى من الصغر بحيث يصعب ادراكها بالحواس[٤٠].

إن الذرات تتشابه من حيث مادتها وعدم قبولها القسمة. وفيما عدا ذلك فهى تختلف عن بعضها البعض من حيث الشكل Shape والوضع Position والترتيب Order وقد فسر أرسطو هذا التنوع فى صفات الذرات عن الذريين من خلال تشبيهه لها بالحروف الهجائية؛ فهى تختلف فى أشكالها كإختلاف الحروف فى أشكالها فالحروف H,N,A تختلف فى الأشكال، كما تختلف إذا مارتبناها بجوار بعضها البعض على أنحاء مختلفة فـ NA شكل يختلف عن AN ، وكذلك تختلف من حيث وضعها؛ فإذا ما وضعنا هذا الحرف ⌶ هكذا، فسيختلف عن وضعه هكذا H ، وكذلك هذا الحرف Z يختلف فى وضعه وشكله عما إذا وضعناه هكذا N[٤١].

ولا شك أن هذه الإختلافات فى صفات الذرات من حيث الشكل هو ما أوحى إلى المؤرخين منذ أرسطو إلى تأكيد الصلة بين المذهب الفيثاغورى ومذهب الذريين لأنهما يركزان معاً على اختلاف " الشكل" كأساس ينطلقان منه لتفسير الإختلاف بين الأشياء والكائنات. لكن ينبغى أن نلاحظ أن الشكل eidos عند الفيثاغوريين هو فقط الشكل الصورى الذى تعبر عنه النقاط والخطوط بوصفها أعدادا رياضية! بينما نجد أن المذهب الذرى مذهب مادى، لا يتوقف الذريون فيه عند حد بيان الإختلاف بين أشكال الذرات على هذا النحو الصورى، بل يبرزون أيضاً الإختلافات المادية بين الذرات؛ فمنها الأملس ومنها الخشن، ومنها المستدير ومنها المحدب، ومنها المنحنى ومنها المدبب.. وهكذا.

أما أهم الصفات التى ينسبها الذريون للذرات فهى صفة " الحركة"؛ فالحركة عندهم صفة ذاتية فى الذرات، فهى تتحرك حركة تلقائية فى جميع الإتجاهات وبدون أى تدبير أو غاية. وبالطبع لم يكن ممكناً للذريين أن يتحدثوا عن اجتماع الذرات واتحادها بدون افتراض هذه الحركة التلقائية فيها كما لم يكن ممكناً أن يفسروا الكون والفساد إلا عبر هذه الحركة التلقائية للذرات.

وقد كشف أرسطو فى كتاب "النفس" عن أن الذريين قد توصلوا إلى معرفة الذرة وحركتها التلقائية من ملاحظة الغبار العالق بالهواء والذى يبدو فى أشعة الشمس التى تنبعث من خلال النوافذ، اذ لا يظهر هذا الغبار ـ وهو ذاته الذرات ـ بدون هذه الأشعة[٤٢]. وقد أضاف أرسطو فى كتابه " عن السماء De Caelo " أن لوقيبوس وديمقريطس قد قالا بأن هذه الحركة التلقائية للذرات العالقة فى الهواء إنما تتم فى فراغ لا نهائى[٤٣]، وفى جميع الإتجاهات. وقد ألمح أرسطو فى كتاب "السماء" كما فى كتاب " الميتافيزيقا" إلى أنهما ـ أى لوقيبوس وديمقريطس ـ لم يهتما ببيان علة هذه الحركة وسبب اتجاهها إلى هذا الإتجاه أو ذاك كما لم يوضحا نوع هذه الحركة[٤٤].

وعلى أية حال، فإن تأكيد الذريين على هذه الصفة للذرات، أى حركتها التلقائية ـ غير محدودة النوع أو الإتجاه ـ كان الهدف منه فيما يبدو تفسير الكون والفساد، وتفسير نشأة العالم الطبيعى عن هذه الحركة الطبيعية التلقائية للذرات.

(جـ) نشأة العالم الطبيعى:

لقد صور لوقيبوس بداية نشأة العالم الطبيعى على هذا النحو:

فى البدء كان الخلاء أو الفراغ اللانهائى، وكانت هناك كتلة لانهائية ضخمة من الذرات، واندفعت هذه الذرات فى هذا الخلاء بحركتها التلقائية تلك، وتجمعت اتفاقاً وحدث عن اجتماعها هذا عوالم لا نهاية لها، وبينما كانت الذرات اللطيفة تتطاير إلى الخارج كانت الذرات الكبيرة الحجم تتجمع فى الداخل مكونة الأرض[٤٥].

وليلاحظ القارئ هنا أن ثمة ذرات ثقيلة وثمة أخرى لطيفة خفيفة. وهذا الأمر قد اختلف حوله المؤرخون كثيراً؛ فهل قال لوقيبوس وديمقريطس بأن للذرات وزنا أو ثقلا؟!

يقول أرسطو أن ديمقريطس قد نسب إلى الذرات أنها ذات وزن وأن هذا الوزن (الثقل) هو علة حركتها، وأن هذا الوزن يختلف تبعاً لحجم الذرة! بينما يقول آخرون بأن ديمقريطس يرى أنه لا ثقل أو وزن للذرات وأن حركتها تتم خلال ارتطامها ببعضها البعض فى ذلك الخلاء اللانهائى[٤٦]. وأصحاب هذا الرأى الأخير يميلون إلى اعتبار أن ديمقريطس قد أعطى الذرات فقط صفاتها الداخلية وبالذات الشكل والحجم، بينما كان أبيقور هو الذى أضاف بعد ذلك الصفة الثالثة، صفة "الثقل"[٤٧]. فوصف الذرات بالثقل إذن لم يكن إلا عند الذريين المتأخرين أى عند أبيقور ولوكريتيوس[٤٨].

وعلى أية حال، فإن الأرجح أن ديمقريطس قد قال بنوع من الوزن للذرات رغم أنه لم يقل صراحة أن من صفاتها الذاتية " الثقل"!؛ فقد نقل أرسطو قوله " ان الذرة كلما كانت أكبر كانت أثقل[٤٩]"، فضلا عن أن وزن

الذرة هنا قد يتولد نتيجة التحامها بغيرها من الذرات، أو نتيجة لقوة اصطدامها بغيرها[٥٠]. وليس هذا بالأمر البعيد عن إدراك ديمقريطس فقد قال كانادا صاحب المذهب الذرى الهندى هو الآخر بهذه الصفة للذرة[٥١].

وفى اعتقادى أنه لا مانع يمنع من افتراض أن ديمقريطس قد وصف بعض الذرات بالثقل خاصة أنه ولوقيبوس قد قالا بأن الذرات تختلف فيما بينها فى الحجم فكلما كبر حجم الذرة غير القابلة للانقسام ازداد ثقلها[٥٢]. وإذا ما اعتبرنا أنهما لم يقولا صراحة بأن للذرات بحكم طبيعتها الأولية ثقلاً؛ فإن هذا الثقل قد نتج فيما بعد حين التقاء الذرات وتجمعها اذ أن التقاء اثنان منهما واتحادهما يقودنا حتما إلى تصور وجود ذرات ثقيلة، ذلك الثقل الذى يفرض على هذه الذرة الكبيرة الحجم التحرك إلى أسفل بينما تتحرك الذرات الخفيفة اللطيفة إلى أعلى كما أشرنا فيما سبق.

ولنعد مرة أخرى إلى استكمال تصور الذريين لكيفية نشأة العالم عن الذرات بحركتها التلقائية، حيث أن ديمقريطس قد اختلف مع لوقيبوس فى الإفتراض الأساسى؛ فبينما فصل الأخير بين الذرات والخلاء ثم قال بأنها اندفعت داخله فى مرحلة لاحقة، رأى ديمقريطس أن الذرات بعددها اللانهائى وبأشكالها المتنوعة تنوعاً لا نهائياً أيضاً كانت منتشرة منذ الأزل فى ذلك الخلاء اللانهائى!

ويستكمل ديمقريطس تصوره على أساس أن تلك الحركة التلقائية الميكانيكية غير الغائية للذرات قد نتج عن طريق تصادمها أو تماسها مع بعضها البعض تجمعات ذرية عديدة. وهذه التجمعات اللاإرادية اللانهائية للذرات قد مكنه من أن يفترض أن عوالم عديدة لا نهاية لها قد تكونت فى ذلك الفضاء الكونى الشاسع. وأن هذه العوالم العديدة يختلف كل واحد منها عن الآخر، فبعضها له شمس وقمر مثل شمسنا وقمرنا وربما أكبر أو أصغر، وبعضها قد لا يكون له لا شمس ولا قمر! كما أن بعضها قد يكون لا يزال فى طور التكوين، وبعضها الآخر قد يكون فى طور الإنحلال ! وربما يكون هناك عوالم أخرى لا حياة فيها!

على أية حال، فالذريون يعتقدون أن أى عالم من هذه العوالم يصل إلى أوج تكونه حينما لا يقوى على أن يضم ذرات جديدة من خارجه[٥٣].

وإذا كان ذلك هو تفسيرهم لتكون العوالم المختلفة، فإنهم يفسرون أيضاً فناء هذه العوالم على نفس النحو؛ فكما أن أى واحد منها إنما يتكون من تجمع الذرات اتفاقاً، فإن الفناء يأتيها بالتصادم؛ ففناء أى واحد من هذه العوالم يكون بالتصادم مع أى عالم آخر، فالتصادم بين الكتل الذرية المكونة لهذه العوالم المختلفة ينتج عنه تفتت ذراتها وانفصالها بعضها عن بعض فيحدث الفناء![٥٤].

وهكذا يفسر الذريون ولأول مرة فى الكوزمولوجيا اليونانية نشأة العالم الطبيعى تفسيراً ميكانيكياً آلياً يقوم على قوة " الضرورة" والعلل الآلية العمياء على حد تعبير ستيس [٥٥]، وبدون ذكر لأى قوى كيفية مثل البارد والحار، وبدون افتراض أى علل محركة خارجية مثلما افترض انبادوقليس المحبة والكراهية أو مثلما افترض انكساجوراس العقل[٥٦].

ولعل ذلك يقودنا إلى التساؤل هنا عن كيف يفسر الذريون إذن حياة الكائنات الحية؟ وبما تتميز الكائنات الحية عن الكائنات أو الأشياء الجامدة فى هذا العالم؟!.

(د) نشأة الكائنات الحية ونظريتهم فى النفس:

إن الحياة ظهرت على الأرض فى نظر الذريين القدماء نتيجة " التولد الذاتى" فقد تابع ديمقريطس انكسيمندر وآخرين فى الإعتقاد بأن الحيوانات بما فيها الإنسان فد تولدت تلقائياً من الطين أو الوحل الطبيعى، مثلها فى ذلك مثل الديدان التى نشأت من الأرض تلقائياً بدون خلق وبدون غائية معينة[٥٧]. وقد استمرت حياة الإنسان مثل حياة بقية الحيوانات وفقاً للقوانين الطبيعية.

أما علة حياة هذه الكائنات النباتية و الحيوانية فهى النفس؛ فقد اعتقد ديمقريطس مستمدا ذلك من لوقيبوس فى وجود مبدأ عام للحياة هو النفس Soul- Psuche ، وهذا المبدأ اللطيف من طبيعة مادية جسمانية. ففى رأى

لوقيبوس وديمقريطس أن النفس والنار (أو الحرارة) مكونة من ذرات كروية لطيفة.[٥٨]

ولذلك فإن النفس قريبة الشبه من النار أو هي ذرات نارية كروية الشكل في نظر الذريين وهي تنتشر في جميع أجزاء جسم الكائن الحي، وتحرك الجسم بفعل حركتها الذاتية الدائبة.[٥٩]

وعلى الرغم من أن النفس تتكون من هذه الذرات الكروية النارية اللطيفة، إلا أنها في ذاتها واحدة، كما أنها هي والعقل في رأي ديمقريطس — كما نقل لنا ذلك أرسطو ـ شئ واحد. وقد تكررت عبارة ديمقريطس في هذا الصدد عند المعلقين والشراح المتأخرين[٦٠].

وكما اعتبر ديمقريطس أن النفس هي علة حياة الكائنات الحية، فهي أيضاً علة فنائها؛ فقد آمن ديمقريطس مثله في ذلك مثل انكسيمانس بأن النفس تتبدد ذراتها مع الزفير وتتجدد ذراتها مع الشهيق، لأن الهواء المحيط بالأجسام الحية مملوء بهذه الذرات النفسية.

وعلى ذلك فسر الذريون الموت بأنه يعني خروج مقدار كبير من هذه الذرات النفسية فتتبدد في الهواء ولا يستطيع الجسم تعويضها. ومن ثم فإن الذريين بوجه عام يعتقدون أن النفس مادية جسمانية ومن ثم فهي مثل الجسم فانية وغير خالدة[٦١].

(هـ) وجود الآلهة:

ولعل حديثنا عن طبيعة النفس عند الذريين يقودنا إلى التساؤل عن وجود الآلهة في ظل هذه الفلسفة التي تفسر وجود كل شئ تفسيراً مادياً ذرياً؟!

إن نظرية النفس عند ديمقريطس تكشف عن اعتقاده بوجود ذلك النوع الألطف من الذرات النارية الكروية الشكل. ولا شك أن درجة أعلى من درجات شفافية هذه الذرات الألطف يمكن أن تمثل عنده الوجود الإلهي!

إن ديمقريطس يقول إن نوعاً معيناً من الصور يأتى إلى الإنسان، وبعض هذه الصور يعد خيراً، وبعضها الآخر يعد شراً. وهذه الصور تمثل كائنات ضخمة، جبارة، عصية على الفناء، قادرة على أن تُظهر للناس المستقبل بالهيئة والصوت. ومنذ أن استقبل القدماء صور هذه الكائنات عرفوا أنها الآلهة".(٦٢)

ويتضح من ذلك أن ديمقريطس يعتقد أن هناك شكلاً من أشكال الذرات يحتل مكانة سامية وأنها تمثل الوجود الإلهى الذى تنبعث عنه صور يحملها الهواء وتؤثر فى مواطن الإدراك لدى البشر، ومن ثم يدركها البشر. وهذه الكائنات الإلهية تزورنا وبخاصة فى الأحلام(٦٣). وصورها التى تأتينا إما عبر الإدراكات الحسية أو فى الأحلام تعد صورا لكائنات حقيقية.

ويفسر ديمقريطس الأساس الذى قام عليه اعتقاد عامة البشر فى الوجود الإلهى بقوله " أنه كان بسبب خوفهم من تلك الظواهر التى تحدث فى السماء كالرعد والبرق والصواعق. وكسوف وخسوف القمر. لقد أفزعتهم هذه الظواهر فقالوا إن سببها الآلهة"(٦٤).

وقد شارك ديمقريطس الناس فى اعتقادهم بوجود الآلهة، لكنه سخر من هؤلاء الذين يؤمنون بها بسبب خوفهم منها أو من الظواهر الطبيعية المختلفة. لقد اعتبرهم جهلة وسفهاء وأغبياء(٦٥)، وذلك لأنهم يقدمون القرابين للآلهة ويصلون ويدعون لها طالبين تقديم العون، وهذا فى نظره يعد عبثاً لا طائل من ورائه؛ فالمريض الذى يطلب الشفاء من مرض معين عليه أن يلتمس الصحة فى نفسه وليس بالدعاء لتماثيل الآلهة. ولما كانت الآلهة موجودة كصور تذكارية بانطباعها على حواسنا فكذلك تدركها الحيوانات اذن فلسنا وحدنا الذين نعرف الآلهة وندركها، كما أن الآلهة ليست خالقة لهذا العالم الطبيعى وكل شئ يرجع إلى العلل الطبيعية وليس إلى عناية الآلهة ورعايتها(٦٦).

يجعل من العقل صدى للحس، كما أنه لا يفسر لنا كيف يرتفع العقل فوق الحس! أى أنه لا يفسر كيفية الإدراك العقلى ولا يوضح كيف تتحول الإحساسات إلى أفكار!! وما هو وجه الإختلاف بين الإحساسات والأفكار! فضلاً عن أنه لم يفسر كيفية إدراك العقل لما فوق المحسوسات مثل إدراكه مثلا لفكرتى " الجوهر" والخلاء"[٧٦]!!

خامساً : فلسفة الأخلاق:

حينما نتجه إلى آراء الذريين الأخلاقية، سنجد أن تغييراً كبيراً يطرأ فى رؤيتهم الفلسفية، وهو تغيير غير متوقع فى نظر بيلى Bailey[٧٧]، ومرجع هذا التغيير أن الآراء الأخلاقية عندهم ليست مستمدة من نظريتهم المادية فى تفسير العالم، كما أنها ليست متسقة معها أو بعبارة أخرى ليست نتيجة لها[٧٨]؛ فعلى الرغم من أن هذه الأخلاق تعتبر أخلاقاً واقعية ــ وربما يكون ذلك هو نقطة الالتقاء الوحيدة بينها وبين التفسير المادى للعالم الطبيعى ـ لأنها تعتمد على وصف واقعى لطبيعة الإنسان بما فيه من ضعف وخفة وطيش وخوف وميل إلى الثرثرة والغرور، وكذلك لأنها تعتمد التصنيف الواقعى للبشر من حيث أن منهم الطيب ومنهم الخبيث، كما أن منهم العاقل ومنهم الأبله[٧٩]، أقول على الرغم من ذلك، إلا أنها نظرية أخلاقية تركز على تميز الإنسان بالعقل، وتقوم على أساس أن السعادة الإنسانية إنما هى خاصية من خصائص العقل.

إن قوة الجسم عند ديمقريطس لا تعنى شيئاً؛ "فقوة الجسم لا تكون من أسباب النبل إلا فى دواب النقل"، بينما قوة العقل وقوة الخلق هما كل شئ بالنسبة للإنسان لأن " قوة الخلق هى سبب النُبل فى الإنسان"[٨٠].

وهنا لا يملك المرء إلا الإعجاب برجاحة عقل ديمقريطس الذى لم تصرفه ماديته فى فهم العالم الطبيعى عن إدراك أن الإنسان له جوهره المختلف، فلم يعتمد فى نظريته الأخلاقية كغيره من الفلاسفة الماديين على

الطبيعة المادية ـ الحسية للإنسان، ولم يركز مثلهم على ابراز دور اللذة الحسية فى السعادة الإنسانية.

إنه على العكس من ذلك قدم نظرية فى السعادة العقلية حيث اعتبر أن جوهر السعادة الإنسانية ليس فى ممارسة اللذات الحسية، بل جوهرها يكمن فيما أسماه " اعتدال المزاج"، ودلالة هذا الإعتدال للإنسان هو "البهجة أوالتفاؤل" Cheerfulness الذى كان يشير إليه بلفظة أوثيما Euthumi [٨١] التى تعنى البهجة والتفاؤل القائمين على ميل الإنسان إلى الخير بإرادته الطيبة المتحررة من أى أثر للقلق والخوف والشقاء القائم عليها. إن قوة النفس واعتدال مزاجها يعنى معرفتها للخير وتوجيه الإرادة إلى سلوك طريقه، وهذا الضرب من المعرفة المصحوب بالإرادة يسميه ديمقريطس ما يجب عمله To deon [٨٢]. فما يجب عمله بالنسبة للنفس الإنسانية يبدأ بمحاولتها كبح جماح الرغبات والشهوات الحسية ـ الجسدية ، مما يجعل السلوك الإنسانى متسماً دائماً بضبط النفس والإعتدال.

ولا أجد هنا مناصا من أن أشير إلى تلك الصلة الحميمة بين أفكار ديمقريطس هذه عن الإعتدال وضرورة ضبط النفس، وبين الأفكار المصرية ـ الشرقية القديمة حول جوهر الأخلاقية الإنسانية والتى عبر عنها بوضوح بتاح حوتب فى القرن السابع والعشرين قبل الميلاد[٨٣].

إن الأقوال الأخلاقية التى نسبت إلى ديمقريطس أقوال متناثرة[٨٤] أشبه بالحكم والمواعظ الشرقية التقليدية القديمة، وربما يكون قد نقل بعضها بالفعل عن المفكرين الشرقيين القدامى.

وهذه الأقوال لديمقريطس تشير إلى أن صاحبها يؤمن تماماً بضرورة التوصل إلى جوهر السعادة الإنسانية، وهو يحاول بالفعل بناء نظرية فى السعادة قوامها " الإعتدال" و " الثقافة " أو التعليم؛ فهما فى نظره قوام السعادة وهما خير وسيلة لبلوغها. لقد استبعد ديمقريطس اذن فى دعوته للسعادة كل ما يتصف بالعنف وحدة العاطفة، واتضح ذلك من عدم تشجيعه على

الإتصال الجنسى لأنه كما قال ينطوى على طغيان اللذة الحسية على الإدراك الشعورى والعقلى طغياناً ساحقاً، كما اتضح أيضاً من خلال اساءة الظن بالنساء وعدم رغبته فى أن يكون له أبناء بحجة أن تربيتهم فى نظره تعطل الفلسفة(٨٥).

لقد كان ديمقريطس يؤمن بأن الإنسان لا ينبغى أن يعيش كالحيوان فى قطيع بل عليه أن يعيش ككائن عاقل مدرك لمعنى السعادة الحقيقية، وواعى بأنه مسئول عن تحقيقها وذلك فى إطار التمييز الدقيق بين الخير والشر، بين الحسن والقبيح. وحينئذ سيعرف الإنسان ما يجب عليه عمله فيهذب نفسه بكبح جماح رغباتها وشهواتها، ويعيش حياة الإعتدال. ولن يكون ذلك إلابالعمل الجاد وتحمل الشدائد بشجاعة، كما لن يكون إلا بالثقافة والمشاركة السياسية فى شئون الدولة " لأن الدولة التى أحسن تدبيرها هى خير مأثرة"(٨٦).

ويتضح من ذلك أن ديمقريطس يربط هنا بين سعادة الفرد وسعادة المجموع؛ فتأكيده على ضرورة أن يشارك الفرد فى سياسة مدينته يضمن للجميع وجود دولة خيرة يعم خيرها على الجميع لأن الدولة " ان سلمت سلم معها كل شئ وان هلكت هلك كل شئ"(٨٧).

إن خلاصة المذهب الأخلاقى لديمقريطس اذن يكمن فى أن الإختيار الصحيح هو دائما فى محاولة الحصول على البهجة والسعادة Cheerfulness ، ولما كانت السعادة والبهجة قوامها لديه الإعتدال و "الثقافة" و " المشاركة السياسية"، فإن الإنسان العاقل هو من يتجه إلى كل ما هو مبهج وسار بشرط عدم الإفراط؛ فالعاقل هو من يؤثر اللذة البريئة وأسماها متعة النظر إلى الأشياء الجميلة. وليس ببعيد على الإنسان أن ينال هذه الآمال البسيطة التى تتحقق بها سعادته وسروره طالما استطاع أن ينزع من نفسه حسد الناس على ما ينالونه من حظوظ لأن الحسد يجلب الإضطراب والقلق بينما الرضا والسعى إلى تحقيق المتعة فى إطار ما هو متاح هو ما يجلب للإنسان السعادة الحقيقية(٨٨).

ولقد أولى ديمقريطس فضيلة الصداقة اهتماماً خاصاً فى فكره الآخلاقى خاصة الصداقة الحقيقية التىتقوم على التوافق بين الأصدقاء فى شخصياتهم واهتماماتهم. فالإنسان بدون أصدقاء من هذا النوع لا يستطيع العيش طويلاً. وفى هذا الإطار يحذر من أولئك الذين يتحاشون الأصدقاء بمجرد أن ينتقلوا من حال اليسر Prosperity إلى حالة الفقر Poverty فهم ليسوا بأصدقاء حقيقيين[٨٩]! إن من حسن حظ المرء فى كل الأحوال أن يحصل على الأصدقاء الخيرين بسهولة، [٩٠] ومن سوء الحظ بلا شك أن لايعثر عليهم فيعيش حياة خالية من البهجة والمتعة الاجتماعية الحقيقية.

لقد قدم ديمقريطس ـ رغم ماديته فى فلسفة الطبيعة ـ فلسفة أخلاقية تقوم على "الإعتدال" و "الصداقة " كأساس للسعادة، وكان بذلك فى اعتقادى خير ممهد للفلسفات الآخلاقية الكبرى فى اليونان وأعنى بها فلسفات كلا من سقراط وأفلاطون وأرسطو.

هوامش ومراجع

الباب الثالث

الفصل الأول:

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة ــ الجزء الثانى من المجلد الثانى ــ الترجمة العربية، ص ١٧٨.

(٢) انظر : Guthrie Op. Cit., 266.

(٣) Copleston: Op. Cit., p.,83

(٤) انظر : برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول، الترجمة العربية، ص ١٠٨.

وأيضاً : Luce: Op. Cit. p. 65

وكذلك: ولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٧٨م، ص ٧٠.

(٥) انظر : Matson: Op. Cit. , P. 45

(٦) انظر : يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٤١.

(٧) انظر : ول ديورانت: قصة الحضارة، سبق ذكره، ص ١٧٩.

ود. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ١٩١.

واميل برييه: نفس المرجع السابق، ص ٩٢ – ٥٣.

وانظر أيضاً: Guthrie: Op. Cit., p.266-267.

(٨) انظر : Plato: Phaederus (270a) , in "Great Books", 7-Plato, Eng. trans. by B. Jowett, University of Chicago, Thirtieth printing 1988, p. 136

ويمكنك مراجعة نفس الموضع من الترجمة العربية التى قامت بها د. أميرة مطر.

(٩) Plutarch: The Lives of the Noble Grecians and Romans, in "Great

Books" - Part 14Plutarch, the J. Dryden Translation, University of Chicago, Thirtieth Pritining 1988, P. 124.

(١٠) انظر : Luce: Op.Cit., p. 66.

(١١) انظر: Plato: Apology (26), Eng. Trans. in "Great Books" Ibid.: 204 - 205.

(١٢) انظر : Copleston: Op. Cit.,p. 83-84.

وأيضاً: Luce: Op. Cit., p.66

وكذلك: د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ١٩٢.

(١٣) انظر : يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص ٤١ ود. الأهوانى: نفسه، ص ١٩١.

وانظر أيضاً: Matson: Op. Cit, p.44.

كذلك: Luce: Op. Cit, p.65.

وأيضاً: Guthrie: Op. Cit., p. 266.

(١٤) Guthrie: Op. Cit., p. 269.

(١٥) جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثانى ، الترجمة العربية للفيف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٧٨م، ص ٤٠.

(١٦) انظر : هذه الشذرات فى د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ص ١٩٣ -١٩٦.

(١٧) انظر : Copleston: Op.Cit. , p. 84.

وأيضاً : Guthrie: Op.Cit., 269.

(١٨) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص٤٠.

(١٩) ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ١٧٩.

(٢٠) انظر : Plato: Phaedo (97), Eng. trans. in Great Books", Ibid., p. 241.

وأيضاً : د. الأهوانى نفس المرجع السابق، ١٩٢ .

(٢١) Copleston : Op. Cit.,p.84.

وانظر أيضاً: Guthrie:Op.Cit., P.313

(٢٢) انظر : برييه: نفس المرجع السابق، ص ٩٣.

وأيضاً: Copleston : Op. Cit.,p.85.

(٢٣) انكساجوراس: فى الطبيعة، شذرة (١٧)، الترجمة العربية بكتاب د. الأهوانى فى نفس المرجع السابق، ص ١٩٥ – ١٩٦.

(٢٤) نفسه، شذرة (٤) ، ص ١٩٣.

وقارن أيضاً: الشذرات (١)،(٢)،(٣) بنفس الصفحة. وشذرة(٦)، ص ١٩٤.

(٢٥) نفسه، شذرة (٤)، ص ١٩٣.

(٢٦) انظر : Guthrie:Op.Cit., P.272.

(٢٧) انكساجوراس: نفس المصدر، مطلع شذرة (١٢)، الترجمة العربية ص ١٩٤.

(٢٨) Jaeger: The Theolgy of Early Greek Philosophers, p. 164.

(٢٩) Cornford: Greek Rligious thought, p. XXII .

(٣٠) انكساجوراس: نفس المصدر، مطلع شذرة (١٢)، الترجمة العربية ص ١٩٥.

وانظر أيضاً: شذرة (١٣)، فى نفس الصفحة.

(٣١) انكساجوراس: نفس المصدر، مطلع شذرة (١٥)،(١٦) وشذرة (٩)، ص ١٩٤.

وانظر أيضاً: اميل برييه: نفس المرجع السابق، ص ٩٥-٩٦.

(٣٢)انظر : Plato: Phaedo (79), Eng. Trans. in "Great Books", p.241.

(٣٣) Ibid.

(٣٤) Aristotle: Metaphysics (984b - 15- 20), Eng. Trans., p. 502.

(٣٥)انظر : Ibid, (984b -20), p. 502.

(٣٦) Ibid, 985 (18-23), Eng. Trans., p.503.

(٣٧) انظر : د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ٢٠٣.

(٣٨) انكساجوراس: نفس المصدر، شذرة (٢١أ)، الترجمة العربية ص ١٦٩.

(٣٩) نفسه، شذرة (٢١)، ص ١٩٦.

(٤٠) نفسه.

(٤١) نفسه، شذرة (٢١ب)، ص ١٩٦.

(٤٢) انظر : اميل برييه: نفس المرجع السابق، ص٩٦.

وأيضاً: د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ٢٠٤.

(٤٣) انظر : د. نجيب بلدى: دروس فى تاريخ الفلسفة، أعدها للنشر الطاهر وعزيز وكمال عبد اللطيف، دار توبقال للنشر، المغرب ــ الدار البيضاء، ١٩٨٧م ص ٣٨.

(٤٤) أرسطو: كتاب النفس [(٢) - (١٠-١٥)]، الترجمة العربية للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، دار احياء الكتب العربية ــ عيسى البابى الحلبى وشركاه ، القاهرة ١٩٤٩م، ص١٢.

(٤٥) نفسه.

(٤٦) نفسه (١٥ - ١٨)، ص ١٢.

(٤٧) Aristotle: On Sense and the Sensible, Ch.I - 436b, Translated

into English by J.I Beare, in "Great Books of the western World", 8- Aristotle, William Benton Publisher, Encyclopaedia Britinica Inc., 1952. p.673.

(٤٨) Ross (S.W.D.): Aristotle, London, Methuen and Co. LTD. reprinted 1971, p. 162.

(٤٩) Aristotle: De Plantis, B.I- Ch. I-815b (15-27), Translated by E.S. Forster, in "The Works of Aristotle, translated into English under the editorship of W.D.Ross, Vol. VI Opuscula, Oxford, At the Clarendon press 1961.

ويجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب يرجح أنه لم يكن من مؤلفات أرسطو، وأن مؤلفه ربما يكون هو نيقولاس الدمشقى وهو أحد المشائين.

(٥٠) انظر : برتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص ١١٠.

(٥١) انظر : جورج سارتون: نفس المرجع، ص ٤٣.

(٥٢) انظر : كورنفورد: كتاب مبادئ الحكمة، ص ١٣٢.

نقلاً عن د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ١٩٨.

وانظر أيضاً: ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ١٨١.

(٥٣) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٤٣.

(٥٤) نفسه.

(٥٥) انظر تفاصيل حديث هيرودوت عن هذه المذاهب فى:

هيرودوت : هيرودوت يتحدث عن مصر، ترجمة د. محمد صقر خفاجة، تقديم د. أحمد بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧م، ص ص ٩٦-٩٧.

(٥٦) الجدير بالذكر هنا أن هيرودوت لم يذكر أصحاب تلك المذاهب المفسرة لفيضان النيل صراحة. بل عدد وشرح هذه المذاهب الثلاثة فى تفسير الظاهرة، وانتقدها جميعاً [انظر : نفس المرجع السابق، نفس الصفحات].

ولكن ديورانت وسارتون يرجحان أن يكون صاحب التفسير الثالث من تلك التفسيرات التى عرضها هيرودوت هو تفسير انكساجوراس.

[انظر : سارتون: نفس المرجع السابق، نفس الصفحة ص ٤٤.

وكذلك: ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ١٨٢]

(٥٧) انظر : سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٤٤.

(٥٨) انظر:عرضاً لرأى الأستاذ رى فى هذا الصدد فى: د. الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

وراجع: انكساجوراس: نفس المصدر، شذرة (١٧)، ص ١٩٥-٩٦.

(٥٩) انظر : د. الأهوانى: نفس المرجع،ص ٢٠٥.

وأيضاً: Guthrie: Op.Cit., p. 289 - 290.

(٦٠) انكساجوراس: نفس المصدر، شذرة (١٨)، الترجمة العربية، ص ١٩٦.

وانظر أيضاً: شذرة (١٩)، بنفس الصفحة.

وانظر كذلك: ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ١٨٠.

وأيضاً: برتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص ١١٠.

ويمكنك معرفة تفاصيل أكثر عن نظريات انكساجوراس الكونية والفلكية فى: Guthrie: Op.Cit., 304ff.

(٦١) ول ديورانت: نفس المرجع، ص ١٨٠.

(٦٢) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٤٣.

(٦٣) هيجل (ج.ف.ف): محاضرات فى فلسفة التاريخ ـ الجزء الأول (العقل فى التاريخ)، ترجمة د. امام عبد الفتاح امام ومراجعة د. فؤاد زكريا، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٤م، ص ٧٦.

(٦٤) نفسه، ص ٧٦.

(٦٥) نفسه، ص ٧٢.

الفصل الثانى:

(١) انظر Aristotle: Metaphysics B.I- Ch.3 - 984a (11-14), Eng. Trans. p.502.

وانظر أيضاً: Guthrie: Op. Cit. , p.128.

(٢) يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص ٣٥.

(٣) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٤٨.

(٤) نفسه.

وانظر أيضاً: Luce: Op. Cit. p.59.

(٥) انظر : رسل: نفس المرجع السابق، ص ٩٥.

وأيضاً : د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ١٦١.

(٦) برتراندرسل: نفس المرجع السابق،ص ٩٥.

(٧) جورج سارتون: المرجع السابق، ص ٤٨.

(٨) انظر على سبيل المثال:

Luce: Op. Cit. , p.59.

Guthrie: Op. Cit., p. 128.

وجورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٤٨.

(٩) بريبه: نفس المرجع السابق، ص ٨٨.

(١٠) ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص٢٠٦.

(١١) انظر : د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

وأيضاً: Guthrie: Op. Cit., p. 131.

وكذلك: Zeller: Op. Cit., P.54.

(١٢) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٤٩.

(١٣) Guthrie: Op. Cit., p. 131.-232.

(١٤) انظر : ول ديورانت: نفس المرجع، ص ٢٠٦.

(١٥) هؤلاء الأساطين فى نظر القفطى هم: انبادوقليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو.

[انظر : القفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، طبعة دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان ـ بيروت. بدون تاريخ، ص ١٢ - ١٣]

(١٦) نفسه.

(١٧) انظر : Copleston: Op. Cit. p.78.

والأهوانى: نفس المرجع، ص ١٦١.

وكذلك: Zeller: Op. Cit., p. 54.

(١٨) انظر : د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ١٦١.

(١٩) انظر : Luce: Op.Cit. , p. 59.

(٢٠) Matson: Op.Cit., p.38.

(٢١) انظر : Zeller: Op. Cit. , p. 54.

(٢٢) انظر : برتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص٩٦.

وأيضاً: د. الأهوانى نفس المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٢٣) Zeller: Op. Cit. , p. 55.

(٢٤) نقلاً عن ول يورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٠٦.

وأيضاً انظر Guthrie: Op.Cit., p.132

(٢٥) نقلاً عن: Zeller: Op. Cit. , p. 54.

(٢٦) انظر : رسل: نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

وأيضاً: د. الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ١٦٣.

(٢٧) نقلاً عن: برتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص ٩٦.

(٢٨) انظر : Copleston: Op. Cit., p.79.

(٢٩) انظر : جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٥٣.

(٣٠) Matson: Op. Cit. , p. 38.

وأيضاً: Guthrie: Op.Cit., p. 134.

ويمكنك معرفة بعض التفاصيل عن القصيدتين وعن الفروق بينهما من حيث العنوان والأسلوب والموضوع.. الخ فى: Guthrie: Op.Cit., p. 137-138.

(٣١) جورج سارتون: تاريخ العلم، سبق الإشارة إليه ، ص ٤٩.

(٣٢) Guthrie: Op.Cit., p. 135.

(٣٣) ول ديورانت: قصة الحضارة، سبق الإشارة إليه، ص ٢٠٧.

(٣٤) Guthrie: Op.Cit., p. 135.

وأيضا: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٤٩.

(٣٥) نقلا عن: Guthrie: Op.Cit., p. 135.

وانظر المزيد من التفاصيل عن اختلافات المؤرخين حول هذا العدد من الأبيات في هامش (3) في نفس الصفحة.

(٣٦) انظر : د. الأهواني، نفس المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٣٧) انبادوقليس: قصيدة " في الطبيعة" ، فقرة (٤) سطر (٣)، الترجمة العربية للدكتور الأهواني في نفس المرجع السابق، ص ١٦٥.

(٣٨) نفسه، فقرة(٤)، سطر (٢)، ص ١٦٥.

(٣٩) نفسه، فقرة (٤)، سطر (٨-١١)، ص ١٦٥.

(٤٠) نفسه، فقرة (٤)، سطر (٢-٣)، ص ١٦٥.

(٤١) نفسه، فقرة (٥-٦).

(٤٢) نفسه، فقرة (١٠٩)، ص ١٧٦.

(٤٣) انظر Aristotle: On The Soule-De Anima, B.I-Ch.2. 404b (12-15), Eng. Trans. by J.A. Smith, In "Great Books", 8- Aristotle: I, Encyclopaedia Britannica,inc.,U.S.A.1952 , P. 633.

(٤٤) I bid. 404b (16-19), p. 633.

(٤٥) I bid. pp. 633. -634

(٤٦) أرسطو: كتاب النفس ك (٥) ـ ٤١٠ ظ ، من الترجمة العربية للدكتور أحمد فؤاد الأهواني، سبق الإشارة إليه، ص ٣٤.

وانظر نفس الموضع في الترجمة الإنجليزية: Ibid., 410a (25-30), 410b (1-10), p. 640.

(٤٧) أرسطو: نفسه، بنفس الصفحة.

وقارن بنفس الموضع فى الترجمة الانجليزية: Ibid.

(٤٨) نفسه.

وقارن بنفس الموضع فى الترجمة الانجليزية: Ibid.

(٤٩) انظر : أرسطو : نفسه.

وقارن بنفس الموضع فى الترجمة الانجليزية Ibid.

(٥٠) انظر : كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو،، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٩٥م، ص ص، ٥٢-٥٦.

(٥١) انبادوقليس : نفسه، فقرة (٨٨)، ص ١٧٤.

(٥٢) انظر نفسه، فقرة (٨٤)، (٨٥)، ص١٧٤.

وانظر أيضاً: د. الأهوانى ، نفس المرجع، ص ١٧٩.

(٥٣) انظر : الأهوانى: نفس المرجع ونفس الصفحة.

وأيضاً: Guthrie: Op.Cit., p. 234.

(٥٤) انظر : انبادوقليس، نفسه : (شذرة ٨٤)، ص ١٧٤ من الترجمة العربية

وأقرأ ترجمة وتحليلاً لها فى: Guthrie: Op. Cit., p.235237.

(٥٥) I bid.

(٥٦) انبادوقليس: نفس المصدر (شذرة ٩٩)، الترجمة العربية، ص١٧٥.

(٥٧) د. الأهوانى، نفسه، ص ١٧٩.

(٥٨) نقلاً عن: Guthrie: Op. Cit., p.238.

(٥٩) نقلاً عن: I bid., p. 239.

(٦٠) د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ١٧٩.

وانظر أيضاً Guthrie: Op. Cit., p.240.

(٦١) نقلاً عن: I bid., p. 241.

(٦٢) انظر : د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ١٧٩.

و أيضاً Guthrie: Op. Cit., p.242.

(٦٣) نقلاً عن: I bid.

انظر : د. الأهوانى: نفس المرجع، ونفس الصفحة.

(٦٤) أنبادوقليس: نفس المصدر السابق (شذره ١٠٥)، الترجمة العربية، ص ١٧٦.
وقارن بالترجمة الإنجليزية فى: Freeman (K.) Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, Oxford - Basil Blackwell 1948, (105), 36.

(٦٥) انظر : يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٢٣٧.

(٦٦) انظر : د. مصطفى النشار: بتاح حوتب ـــ رائد الفكر الأخلاقى فى مصر القديمة، منشور بكتاب " نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية"، الطبعة الأولى بوكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة، ١٩٩٢، ص ٢١-٢٢.

(٦٧) أنبادوقليس: نفس المصدر (١٠٣)، الترجمة العربية ص ١٧٦.

وقارن نفس الشذرة (103) بالترجمة الإنجليزية السابق الإشارة إليها، p.63.

(٦٨) نفس المصدر السابق، شذرة ١١٠، ص ١٧٧ من الترجمة العربية.

وقارن نفس الشذرة (110)، فى الترجمة الإنجليزية، P.63-64.

(٦٩) نفس المصدر، شذرة (٦،٧) الترجمة العربية ص ١٦٦.

وراجع: Matson, Op. Cit. P.40.

وأيضاً: اميل برييه ، نفس المصدر السابق، ص ٨٩.

(٧٠) نفس المصدر، شذرة (١٢)، الترجمة العربية، ص ١٦٦.

وانظر كذلك شذرة (١٧)، بنفس المصدر، الترجمة العربية ص ١٦٧ - ١٦٨.

(٧١) نفس المصدر، شذرة (١١)، الترجمة العربية ص ١٦٦.

(٧٢) انظر : نفس المصدر، شذرة (٢٣)، الترجمة العربية ص ١٦٩.

وأيضاً: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص ٣٦.

(٧٣) انظر : بربيه، نفس المرجع السابق، ص ٨٩.

(٧٤) انظر : يوسف كرم، نفس المرجع، هامش ص ٣٦.

وأيضاً: د. الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ١٦٧.

(٧٥) انظر : Copleston: Op. Cit. p.80.

(٧٦) انظر : Luce: Op. Cit.,p.62.

(٧٧) أنبادوقليس: نفس المصدر، (شذرة ١٧)، الترجمة العربية ص ١٦٧.

وقارن أيضاً ، شذرة (٢٦)، ص ١٦٩.

(٧٨) نفسه، شذرة (٢٠)، ص ١٦٩.

وانظر أيضاً: English Translation by Freeman in "Ancilla To The Presocratic Philo sophers", p. 54.

(٧٩) انظر : شذرات انبادوقليس فى:

I bid:(Fra. 21-22-26-27-35-36), pp. 54-57.

وقارن الترجمة العربية لهذه الشذرات، سبق الإشارة إليها، فى ١٦٨- ١٧٠.

(٨٠) انظر : نفس المصدر السابق، (شذره ٢٧،٢٨)، الترجمة العربية ص ١٧٠.

وقارن: نفس الشذرات، الترجمة الإنجليزية لفريمان، p.56.

(٨١) انظر : د. الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، ص١٨٤.

(٨٢) انظر : أنبادوقليس: نفس المصدر (شذرة ٢٨، ٢٩) الترجمة العربية للدكتور الأهوانى، ص ١٧٠.

وقارن: Eng. Trans. by Freeman (28 - 29), p. 56

(٨٣) انظر اميل بربيه، نفس المرجع السابق، ص ٩٠.

وراجع الشذرات من ٣٧ حتى ٤٣، الترجمة العربية، ص ١٧١.

(٨٤) نفسه. وانظر الشذرات (٤٠،٤١،٤٣،٤٤) من نفس الترجمة العربية ص ١٧١.

(٨٥) أنبادوقليس: نفس المرجع السابق، (شذرة ٤٧)، الترجمة العربية ص ١٧١.

وراجع: الترجمة الإنجليزية لفريمان (شذره 47)، p.58.

(٨٦) نفس المصدر السابق، شذرة (٤٥،٤٦)، الترجمة العربية بنفس الصفحة.

وكذلك الترجمة الإنجليزية بنفس الصفحة السابق الإشارة إليها.

(٨٧) نفس المصدر السابق، الترجمة العربية، شذرة (٤٤)، ص ١٧١.

وقارن الترجمة الإنجليزية بنفس الصفحة المشار إليها سابقاً.

(٨٨) نفس المصدر، شذرة (٥٧)، الترجمة العربية، ص١٧٢.

(٩٠) نفسه، شذرة (٦٢)، الترجمة العربية، ص ١٧٢.

(٩١) نفسه، شذرة (٦٥)، الترجمة العربية، ص١٧٣.

(٩٢) انظر : نفس المصدر (شذرات ٦٨-٦٩-٧٠-٧١)، الترجمة العربية ص ١٧٢-١٧٣.

(٩٣) انظر : نفس المصدر (شذرات ٧٢-٧٣-٧٤-٧٥- ٧٧-٧٩)، الترجمة العربية ص ١٧٣- ١٧٤.

(٩٤) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية ـ الجزء الأول، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود ، ص ٩٧.

(٩٥) أنبادوقليس: التطهير Katharmoi، شذرة (١١٥)، الترجمة العربية نفس الشذرة (115)، فى الترجمة الإنجليزية لفريمان فى: Ibid, p.65.

(٩٦) انبادوقليس: نفس المصدر السابق (شذرة ١١٥)، الترجمة العربية، ص ١٨٦.

وقارن بنفس الشذرة فى الترجمة الإنجليزية لفريمان p.65

وانظر : . 251-252.

(٩٧) نفس المصدر السابق، شذرة (١١٧)، الترجمة العربية، ص ١٨٨.

وقارن بنفس الشذرة، فى الترجمة الإنجليزية لفريمان p. 65.

(٩٨) نفسه، شذرة (١١٨)، ص ١٨٨.

وقارن: The English Translation, p. 65.

(٩٩) نفسه، شذرة (١١٢)، الترجمة العربية، ص ١٨٧.

وقارن: Ibid, p. 64.

(١٠٠) نفسه، شذرة (١١٩)، الترجمة العربية، ص ١٨٨.

(١٠١) د. أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص١٨٧.

(١٠٢) هذه الشذرة عن ترجمة د. زكى نجيب محمود لتاريخ الفلسفة الغربية لبرتراندرسل، الجزء الأول، ص ٩٦.

وقارن ترجمة نفس الشذرة فى أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، شذرة (١٠٠)، ص ١٧٥ – ١٧٦.

(١٠٣) برتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص٩٦.

(١٠٤) نفسه، ص ٩٧.

(١٠٥) جورج سارتون: تاريخ العلم، ك ١ – جـ ٢، الترجمة العربية ص ٥٠.

(١٠٦) انظر : انبادوقليس: فى الطبيعة (شذرة (٤٧)، (٤٨))، الترجمة العربية، ص ١٧١.

(١٠٧) برتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص ٩٧.

(١٠٨) هذه الشذرة نقلاً عن: جورج سارتون: تاريخ العلم، سبق الإشارة إليه، ص ٥١.

(١٠٩) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٥١.

(١١١) انظر : د. أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ١٨٩.

(١١٢) جورج سارتون: نفس المرجع، ص ٥١.

(١١٣) نفسه، ص ٥١ – ٥٢.

(١١٤) نفسه، ص ٤٩.

(١١٥) رسل: نفس المرجع السابق ، ص ١٠٢.

(١١٧) انظر : د. الأهوانى نفس المرجع السابق، ص ١٩٠.

الفصل الثالث:

(١) انظر : Aristotle: Metaphysics, BI - Ch.4 - 985b (5) Eng. Trans. p. 503.

وانظر أيضاً: Bailey (C.) The Greek Atomists and Epicurus, Oxoford, at the Clarendon Press, 1982, p. 66.

وكذلك: Luce: Op. Cit., p 72.

Matson: Op. Cit., p. 48.

(٢) انظر : اميل برييه: نفس المرجع السابق ص ١٠١.

وبرتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص ١١١.

وول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٠٠.

(٣) انظر في هذه الآراء حول اختلاف الروايات حول موطن لوقيبوس فى :

K. Free man: The Pre- Socratic Philosophers, Oxford, Basil Black well, 1946, p.285.

وأيضاً: د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ٢٠٨.

وكذلك: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص٥٥.

(٤) انظر : Copleston: Op. Cit., p. 89.

وأيضاً: برتراندرسل: نفس المرجع، نفس الصفحة.

وكذلك : د.الأهوانى: نفس المرجع، نفس الصفحة.

(٥) انظر : Luce: Op.Cit. , P.72.

(٦) برتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص ١١١.

(٧) انظر : C.Bailey: Op. Cit., p. 66.

وأيضاً د. الأهوانى: نفس المرجع، ص ٢٠٩.

وكذلك K.Ereeman: Op. Cit., p. 285.

(٨) K. Freeman: Op. Cit., p. 285.

وانظر نص ثيوفراسطس فى د. الأهوانى : نفس المرجع ، ص ٢٠٩

ونص كلام ديوجين فى: Copleston: Op. Cit., p. 98.

(٩) جورج سارتون: تاريخ العلم، ص ٥٥.

(١٠) انظر : Copleston: Op. Cit., p. 98

وكذلك : K. Freeman: Op. Cit., p. 286.

(١١) نقلا عن: جورج سارتون، نفس المرجع السابق ص ٥٥.

(١٢) انظر : نفس المرجع السابق، ص ٥٥.

وكذلك ديورانت، قصة الحضارة ـ سبق ذكره، ص ٢٠٠

(١٣) انظر : د. الأهوانى: نفس المرجع السابق ، ص ٢١٧.

(١٤) اميل برييه: نفس المرجع السابق، ص ١٠١.

وأيضاً: Luce: Op. Cit., p. 73.

(١٥) Bailey: Op. Cit., P. 109.

وأيضاً: د. الأهوانى، ص ٢١٨.

(١٦) انظر : جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٥٦.

وول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ١٧٨، ٢٠١.

وبرتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص ١١١.

وكذلك: د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ٢١٨.

وأيضاً: Bailey: Op. Cit., pp110 -111.

Freeman: Op. Cit., p. 291.

وانظر كذلك فى زيارته لمصر وتعلمه على يد علمائها العلوم المختلفة وخاصة علم الكمياء: د. سليم حسن: نفس المرجع السابق، ص ٦٠- ٦١.

(١٧) نقلا عن: د. الأهوانى، نفس المرجع السنبق، ص ٢١٨.

(١٨) نقلاً عن: د. الأهوانى، نفس المرجع، ص ١١٢.

وعن: K. Freeman: Op. Cit., p. 286.

(١٩) انظر رسل: نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

وأيضاً: Burnet: Greek Philosophy From Thales To Plato, London, Macmillan and Co. LTD., 1961, p. 193.

(٢٠) نقلاً عن : ول ديورانت، نفس المرجع، ص ٢٠١.

(٢١) نقلاً عن: نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

وانظر أيضاً:د. الأهوانى، نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢٢) نقلاً عن: برتراندرسل: نفس المرجع، الترجمة العربية، ص ١١٢.

(٢٣) نقلاً عن: ول ديورانت: نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص٢٠٢

(٢٤) انظر : يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٨.

(٢٥) انظر : د. أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ١٠٧.

(٢٦) K. Freeman: Op. Cit., p. 290.

(٢٧) انظر : ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٢٨) نفسه، ص ٢٠١.

(٢٩) K. Freeman: Op. Cit., p. 293.

(٣٠) I bid., p 294.

وانظر : Matson: Op. Cit. , p. 53

(٣١) K. Freeman: Op. Cit., p. 294.

(٣٢) I bid.

(٣٣) I bid.

(٣٤) G.K. Strodach: The Philosophy of Epicurus, Northwestern University Press, U.S.A. 1963, pp.8-11.

وأيضاً: Copleston: Op. Cit. p. 90.

وكذلك: ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، الترجمة العربية، ص ٦٥-٦٦.

Luce: Op. Cit. , 73-74.

(٣٥) انظر : C. Bailey: Op. Cit. , p. 12. - 44.

(٣٦) Aristotle: On generation and Corruption (B. I - Ch. 8 -

325a 1-10), Eng. Trans. by H.H. Joachim,in "Great Books", p. 423.

(٣٧) برتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص ١١٣.

(٣٨) انظر : C. Bailey: Op. Cit. , p. 64.

ود. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ٢١٧.

وأيضاً: جورج سارتون: تاريخ العلم، ص ٦٠-٦١.

وانظر كذلك: د. على زيعور: الفلسفات الهندية، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٣م، ص ٦٣-٦٤.

(٣٩) انظر : هيجل: محاضرات فى تاريخ الفلسفة، ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٦م، ص ٢٧٨، ص ٢٨٢.

وأيضاً: C. Bailey: Op. Cit., p. 64-65.

نقلاً عن: A. B. Keith: Indian Logic and Atomism, pp. 208-232.

(٤٠) ستيس: نفس المرجع السابق، ص ٦٦.

وأيضاً: Copleston: Op. Cit. Cit. p. 90.

(٤١) Aristotle: Metaphysics, BI-Ch.4-986b (15-20), Eng. Trans.p. 503.

وانظر أيضاً: C. Bailey: Op. Cit., p.80.

وكذلك: Luce: Op. Cit., p. 74.

(٤٢) انظر : أرسطو: كتاب النفس (٤٠٤أ - ٥٠٢)، الترجمة العربية للدكتور الأهوانى ص ٩.

(٤٣) Aristotle: De Caelo (On the Heavens) - 300 b 8.

نقلاً عن: W.K.C. Guthrie: Op. Cit., p. 396-697.

(٤٤) I bid. , 397.

(٤٥) نقلاً عن د. الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، ص ٢١٦.

وانظر أيضاً C. Bailey: Op. Cit., p.76-77.

(٤٦) K. Freeman: The Pre-Socratic Philosphers, p. 301.

(٤٧) I bid.

(٤٨) انظر : Copleston: Op. Cit. Cit. p. 90

والأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ٢٢٠ – ٢٢١.

(٤٩) Aristotle: On Generation and Corruption (B.I Ch.8-326a-10-11), Eng. Trans.,p. 424.

(٥٠) K. Freeman:,Op. Cit, p. 301.

(٥١) انظر : هيجل: نفس المرجع السابق، ص ٢٨٢.

(٥٢) انظر : برتراندرسل: نفس المرجع السابق، ص ١١٣

(٥٣) انظر : K. Freeman:,Op. Cit, pp. 302.-304.

وأيضاً: C.Bailey : Op. Cit, pp.138-155.

وكذلك: Guthrie: Op. Cit, pp.404 ff.

(٥٤) انظر : I bid.

(٥٥) ولترستيس: نفس المرجع السابق، ص ٦٨.

وانظر أيضاً: C.Bailey : Op. Cit, pp.120.

(٥٦) انظر : اميل بربيه: نفس المرجع السابق، ص١٠٣.

وأيضاً: Luce: Op. Cit. , p. 76.

(٥٧) انظر : K. Freeman:,Op. Cit, p. 306.

(٥٨) انظر : I bid.

وانظر أيضاً: Guthrie: Op. Cit, p. 430.

(٥٩) انظر : C.Bailey : Op. Cit, p157-158.

(٦٠) I bid., p. 160.

(٦١) I bid., p. 160- 161.

وأيضاً: Guthrie: Op. Cit, p. 433-434.

وكذلك: ولترستيس، نفس المرجع السابق، ص ٦٨.

(٦٢) نقلاً عن: Guthrie: Op. Cit, p. 478.

(٦٣) انظر : أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، الترجمة العربية، ص ٣١٢.

وانظر أيضاً: د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ٢٢٥.

(٦٤) نقلاً عن: Cornford: Greek Religious thought, edited by Ernest Barker, University of London 1923, p. 140.

(٦٥) I bid.

وانظر أيضاً: ستيس: نفس المرجع السابق، ص ٦٨.

(٦٦) انظر : د. الأهوانى، نفس المرجع السابق، ص ٢٢٥-٢٢٦.

وأيضاً: ستيس: نفس المرجع السابق، ص ٦٨.

وراجع حديث Bailey التفصيلى عن دور العلل الطبيعية والضرورة المادية فى تفسير كل ما يحدث فى العالم الطبيعى عند ديمقريطس فى :

C.Bailey : Op. Cit, pp.120-123.

(٦٧) انظر : جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ١٠١– ١٠٣.

(٦٨) انظر : K. Freeman:,Op. Cit, pp. 306.

(٦٩) I bid., p. 309.

(٧٠) انظر : C.Bailey : Op. Cit, p.163.

(٧١) انظر : I bid. , p. 167.

(٧٢) انظر : I bid. , p. 163-164& p. 180.

وأيضاً: د. أميرة مطر: نفس المرجع السابق، ص ١١٠.

(٧٣) انظر : I bid. , p. 179- 180.

وأيضاً: اميل برييه: نفس المرجع السابق، ص ١٠٣.

(٧٤) انظر : برييه نفس المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٧٥) انظر : على سامى النشار وآخرون: ديمقريطس ـ فيلسوف الذرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، بدون تاريخ، ص ٩٥.

(٧٦) انظر : يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص ٤١.

(٧٧) C.Bailey : Op. Cit, p.86.

(٧٨) انظر : ستيس: نفس المرجع السابق، ص ٦٩.

(٧٩) د. الأهوانى: نفس المرجع السابق، ص ٢٢٦.

وانظر أيضاً: C.Bailey : Op. Cit, p.212.

(٨٠) هذه الشذرات نقلاً عن :

ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص ٢٠٤.

(٨١) انظر: C.Bailey: Op. Cit., p. 188.

(٨٢) انظر : د. الأهوانى، نفس المرجع، ص ٢٢٦- ٢٢٧.

(٨٣) قارن هذه الأفكار لديمقريطس بما ورد لدى بتاح حوتب وعبرنا عن جانب منه فى بحثنا عن " بتاح حوتب ـ رائد الفكر الأخلاقى فى مصر القديمة" المنشور بكتابنا نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية" ، سبق الإشارة اليه.

(٨٤) انظر بعض هذه الأقوال فى:

جورج سارتون: تاريخ العلم، سبق الإشارة إليه، ص ٥٧-٥٨.

وكذلك: Matson: Op. Cit. , p. 60-61.

(٨٥) انظر : رسل: نفس المرجع السابق، ص ١٢٣

وكذلك: C.Bailey : Op. Cit, p.206.

(٨٦) نقلاً عن جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص ٥٨.

(٨٧) نفسه.

(٨٨) انظر : C.Bailey : Op. Cit, pp. 198-202.

(٨٩) قارن هذه الآراء أيضاً بآراء بتاح حوتب الأخلاقية فى بحثنا السابق الإشارة إليه لتلمس مدى التطابق بين آراء المفكرين القديمين!

(٩٠) انظر: C.Bailey : Op. Cit, pp. 207-208.

قائمة بأهم المصادروالمراجع

للجزء الأول

أولا : المصارد والمراجع العربية:

(أ) المصادر العربية:

١-أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، القاهرة ـ الطبعة الأولى ١٩٥٤م.

٢-أرسطو طاليس: كتاب " النفس"، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، دار احياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٩.

٣-أرسطو طاليس: السياسة، نقله إلى العربية د. أحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩م.

٤-أفلاطون: كراتيلوس (اقراطليوس)، ترجمة د. عزمى طه السيد، منشورات وزارة الثقافة الأردنية، عمان ١٩٩٥م.

٥-كولنجوود: فكرة الطبيعة، ترجمة أحمد حمدى محمود، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة ١٩٦٧م.

٦-لاؤوتسى: الطريق والفضيلة، ترجمة د. عبد الغفار مكاوى، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ١٩٦٧م.

وللكتاب ترجمة أخرى تحت عنوان " التاو" قام بها د. هادى العلوى، دار الكنوز الأدبية، بيروت ١٩٨٥.

٧-ملحمة جلجامش، ترجمة د. سامى سعيد الأحمد، دار الجيل ببيروت ودار التربية ببغداد، ١٩٨٤.

٨- هيرودوت: هيرودوت يتحدث عن مصر، ترجمة د. محمد صقر خفاجة، تقديم د.أحمد بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧م.

(ب) المراجع العربية:

١- د. أحمد عتمان: "هرقل" - بحث فى مغزى أسطورة التأليه وأصولها الشرقية، مجلة "آفاق عربية"، السنة الثالثة – العدد الخامس، بغداد – كانون الثانى ١٩٧٨م.

٢- ارنست كاسيرر: "الدولة والأسطورة" ، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، مراجعة أحمد خاكى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥م.

٣- د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٧م.

٤- د. أميرة حلمى مطر: دراسات فى الفلسفة اليونانية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

٥- اميل بربيه: تاريخ الفلسفة – الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشى، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٢م .

٦- أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة د. عزت قرنى، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٦م.

٧- برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية – الكتاب الأول، ترجمة د. زكى نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٧م، الطبعة الثالثة ١٩٧٨م.

٨- برستيد: فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، سلسلة الألف كتاب (١٠٨)، مكتبة مصر، القاهرة – بدون تاريخ.

٩- توملين (أ.و.ف) : فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٠م.

١٠- ثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس ، ترجمة حاتم سليمان، دار الفارابى، بيروت ١٩٨٧م.

١١-جان بيارفرنار: أصول الفكر اليونانى، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٧م.

١٢-جفرى بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. امام عبد الفتاح امام، سلسلة عالم المعرفة (١٧٣)، الكويت ١٩٩٣م.
١٣-جورج سارتون: تاريخ العلم ـ الجزء الأول ، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة ـ الطبعة الثالثة ١٩٧٦م.
١٤-جورج سارتون: تاريخ العلم ـ الجزء الثانى ، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة ـ الطبعة الثالثة ١٩٧٨م.
١٥-جورج سارتون: تاريخ العلم ـ الجزء الثالث ، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة ـ الطبعة الثالثة ١٩٧٠م.
١٦-جون ويلسون: الحضارة المصرية، ترجمة د. أحمد فخرى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.
١٧-حامد عبد القادر: زرادشت الحكيم، مكتبة نهضة مصر، القاهرة ١٩٥٦م.
١٨-حسام الدين الألوسى: بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من المثيولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨١م.
١٩-د. حسن شحاته سعفان: كونفشيوس، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.
٢٠-روجيه جارودى: حوار الحضارات، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت ـ الطبعة الثالثة ١٩٨٦.
٢١-روصن Ruxin : وحدة الإنسان فى فلسفة الصين القديمة، بحث نشر بمجلة " ديوجين" العدد ٨٤، مركز مطبوعات اليونسكو بالقاهرة، ١٩٨٩م.
٢٢-ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م.
٢٣-سرفيالى رادا كرشنا ود. شارلزمور: الفكر الفلسفى الهندى، ترجمة ندرة اليازجى، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت ١٩٦٧م.
٢٤-سليمان مظهر: قصة الديانات، دار الوطن العربى للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ.

٢٥-سليم حسن: مصر القديمة ـ الجزء الرابع عشر، مطابع دار الكتاب العربى، القاهرة، بدون تاريخ.
٢٦-سوفاج (ميشلين). برمنيدس، ترجمة د. بشارة صارجى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٧.
٢٧-شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات دار الأنوار، بيروت ١٩٦٨م.
٢٨-صمويل كريمر: من ألواح سومر، ترجمة طه باقر، تقديم ومراجعة د. أحمد فخرى، مكتبة المثنى ببغداد ومؤسسة الخانجى بالقاهرة، بدون تاريخ.
٢٩-د. عبد العزيز صالح: الشرق الأدنى القديم ـ الجزء الأول (مصر والعراق)، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة ـ القاهرة ١٩٨٢.
٣٠-د. عبد العزيز صالح: فلسفات نشأة الوجود فى مصر القديمة، مجلة " المجلة" ـ فبراير ١٩٥٩م، القاهرة ١٩٥٩م.
٣١-د. عبد الغفار مكاوى: جذور الإستبداد ـــ قراءة فى أدب قديم، سلسلة عالم المعرفة (١٩٢)، الكويت ١٩٩٤م.
٣٢-د. عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الخامسة ١٩٧٩م.
٣٣-د. عبد الرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٤م.
٣٤-د. عبد الرضا الطعان: الفكر السياسى فى العراق القديم، الجزء الثانى، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد ـ الطبعة الثانية ١٩٨٦م.
٣٥-د. عبد القادر حمزة: على هامش التاريخ المصرى القديم، الجزء الأول، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٤١م.
٣٦-على زيعور: الفلسفات الهندية، دار الأندلس، بيروت ـ الطبعة الثانية ١٩٨٣م.
٣٧-د. على سامى النشار وآخرون: هيراقليطس ـ فيلسوف التغير وأثره فى الفكر الفلسفى، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٩م.
٣٨-د. على سامى النشار وآخرون: ديمقريطس ـ فيلسوف الذرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية ـ بدون تاريخ.

٣٩-فرانكفورت (هـ. وهـ. أ) وآخرون: ما قبل الفلسفة، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا، مكتبة دار الحياة ببغداد، ١٩٦٠م.
٤٠-فيليب ويلرايت: هيراقليطس ، ترجمة عبده الراجحى، نشر ضمن كتاب: هيراقليطس ـ فيلسوف التغير" تأليف د. على سامى النشار وآخرون، دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٩م.
٤١-كاركولاكوف: مسألة اللغة عند هيراقليطس، نشر ضمن مجموعة لغة وأسلوب القدماء، مطبوعات جامعة الدولة فى لينجراد ١٩٦٦م.
٤٢-كارل ياسبرز: فلاسفة انسانيون، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت وباريس، الطبعة الثالثة ١٩٨٨.
٤٣-كريل (هـ.ج): الفكر الصينى من كنفوشيوس إلى ماوتسى تونج، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٧١م.
٤٤-كريم متى: الفلسفة اليونانية، مطبعة الإرشاد القومى، بغداد ١٩٧١.
٤٥-لويس كاربنسكى: رياضيات المصريين القدماء وأثرها فى تقدم العلوم والعمران، مجلة "المقتطف" المصرية، سبتمبر ١٩٣٦م، القاهرة ١٩٣٦م.
٤٦-ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٩١م.
٤٧-مارتن برنال: أثينا أفريقية سوداء ـ الجذور الأفريقية والمشرقية للإغريق، نقله إلى العربية شوقى جلال ضمن كتابه " الحضارة المصرية ـ صراع الأسطورة والتاريخ"، سلسلة اقرأ (٦١٤)، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٦م.
٤٨-د. محمد البهى: الجانب الإلهى فى التفكير الإسلامى، دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٧م.
٤٩-د. محمد على أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفى ـ الجزء الأول، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، الطبعة الرابعة ١٩٧٢م، الطبعة الخامسة ١٩٧٨م.
٥٠-د. محمد غلاب : الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر، القاهرة ١٩٣٨م.
٥١-د. مصطفى النشار: المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال، مجلة كلية الآداب ـ جامعة القاهرة، العددان ٤٦، ٤٧ لسنة ١٩٨٦م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٨م.

٥٢-د. مصطفى النشار: بتاح حوتب ــ رائد الفكر الأخلاقى فى مصر القديمة، مجلة كلية الآداب ـ جامعة الإمارات، العدد السابع، العين ١٩٩١م.
٥٣-د. مصطفى النشار: اخناتون ـ الملك الفيلسوف، نشر ضمن كتاب " فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٨.
٥٤-د. مصطفى النشار: فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود فى مصر القديمة، مجلة كلية الآداب ـ جامعة القاهرة، مجلد ٥٥ - العدد ٤ ، أكتوبر ١٩٩٥م.
٥٥-د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولى ـ الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٨٨م.
٥٦-د. مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٥م ـ الطبعة الثانية ١٩٨٧م.
٥٧-د. مصطفى النشار: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ــ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم برس للإعلام، القاهرة ١٩٩٢م.
٥٨-د. مصطفى النشار: نظرية العلم الآرسطية ـ دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٦م.
٥٩-د. مصطفى النشار: مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٥م.
٦٠-د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، الطبعة الثانية،دار الكتاب الجامعى بالعين، الإمارات ١٩٩٠م.
٦١-د. نجيب بلدى : دروس فى تاريخ الفلسفة ، أعدها للنشر الطاهر وعزيز وكمال عبداللطيف، دار توبقال للنشر، المغرب، الدار البيضاء ١٩٨٧م.
٦٢-هنرى توماس: أعلام الفلاسفة ـ كيف نفهمهم، ترجمة مترى أمين ومراجعة د. زكى نجيب محمود ، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٤م.
٦٣-هيجل (ج.ف.ف): محاضرات فى فلسفة التاريخ ــ الجزء الأول (العقل فى التاريخ)، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ومراجعة د. فؤاد زكريا، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٤م.
٦٤-هيجل (ج.ف.ف): محاضرات فى تاريخ الفلسفة، ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٦م.

٦٥-ولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت ١٩٨٧م.
٦٦-ول ديورانت: قصة الحضارة ـــ المجلد الأول ـــ الجزء الأول (حضارة اليونان)، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة ـ القاهرة ١٩٦٩م.
٦٧-ول ديورانت: قصة الحضارة ـ المجلد الثانى ـ الجزء الأول، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٩م.
٦٨-يان آسمان: ماعت مصر الفرعونية وفكرة العدالة الإجتماعية، ترجمة د. زكية طبوزاده و د. عليه شريف، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٦م.
٦٩-يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، المطبعة الثالثة القاهرة ١٩٥٣م.

ثانياً: المصادر والمراجع الأجنبية:

(أ) المصادر الأجنبية:

1- Aristotle: Metaphysics, Translated into English by W.D.Ross, in "Great Books of the Western World", 8-1, Encyclopaedia Britannica Inc., London - Chicago - Tornto 1952.

2- Aristotle: On The Heavens, Translated into English by J.L. Stocks, in "Great Books Of the Western World", 8-1, Encyclopaedia Britannica, London 1952.

3- Aristotle: Physics, Translated into English by R. P. Hardie R.K. Gaye, in "Great Books of the Western World", London 1952.

4- Aristotle : On Sense and the Sensible, Translated into English by J. I. Beare, in " Great Books Of TheWestern World", London 1952.

5- Aristotle: De Plantis, translated into English By E.S. Forster, in "the Works of Aristotle" translated into English under the editorship of W.D. Ross, Vol. VI Opscula, Oxford, At the Clarendon Press 1961.

6- Aristotle: On Generation and Corruption, translated into English by H.H. Joachim, In " Great Books of the Western World", London 1952.

7- Aristotle: On the Soul - De Anima, Translated by J. A. Smith, in "Great Books of the Western World" London 1952.

8- Freeman (K) : Ancilla to the Pre Socratic Philosophers, Oxford - Basil Blackwell 1948.

9- Freeman (K) : The Pre Socratic Philosophers, Oxford - Basil Blackwell 1946.

10-Heroduts: The Histories, Translated into English by Aubrey de Selincourt, Penguin Books, U.S.A. 1963.

11-Lao Tzu, The Sayings of Lao Tzu, Translated from the Chinese by Lionel Giles M.A., London, John Murray, Albenarle Street,w., 1937.

12-Plato: Protagoras, Translated into English by W. K.C. Guthrie, Penguin Books, New York, U.S.A. 1977.

13-Plato: Theaeteus, Translated into English by F.M. Cornford, in "Plato's Theory of Knowledge", Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1973.

14-Plato: Phaederus, translated into English by Jowett B., in " Books of the Western World" , 7 - Plato, Thirteth Printing, University of Chicago, 1988.

15-Plato: Phaedo, English Translation in "Great Books of the Western World", University of Chicago 1988.

16-Plato: Apology, English translation in "Great Books of the Western World" Univeristy of Chicago 1988.

17-Plutarch: The Live of the Noble Grecians and Romans, "Great Books of the Western World", Part 14 Plutarch, the J. Dryden Translation, University of Chicago 1988.

18-The Upanisads: Translated in Two Parst by F. Max Muller, Dover Publications, Inc.,New York, 1962.

(ب) المراجع الأجنبية:

1- Anscombe (G.E.M.) : From Parmenides To Wittgenstein, Vol. I, Basil Blackwell, Oxford 1981.

2- Bailey (C.): The Greek Atomists and Epicurus, Oxford, At The Clarendon Press. 1928.

3- Burnet(J.): Greek Philosophy, Macmillan and Co. LTD, New York 1961, 1968.

4- Burnet(J.): Early Greek Philosophy, London 1949.

5- Burtt : The Metaphysical Foundation of Modern Physical Science, Routledge & Kegan Paul, Without Date.

6- Charles S. Prebish: Life of the Buddha, in Buddhism - A Modern Perspective", Bennsy Lvania State University, U.S.A. 1975.

7- Cheny (S): Men Who have Walked with God, New York, First Delta Printing, U.S.A. 1974.

8- Ch'u Chai & Winbery Chai: Confucianism, Barran's Educational Series Inc., Woodbury, New York 1973.

9- Copleston (F.): A History of Philosophy Vol. I Part I, Image Books, New York 1962.

10- Cornford (f.M.) : Greek Religious thought, edited by Ernst Barker, University of London, London 1923.

11- Cornford (f.M.) : From Religion to Philosophy, Harper Torchbook, New York 1957.

12- Damodaran (K.): Indian Thought - Acritical Survey, Asia Publishing House, London, 1967.

13- Dumitriu (A.): History of Logic - Vol. I, English ed., Abacus Press 1977.

14- Gomperz (Th.): Greek thinkers - Vol. I, translated into English by G.G. Berry, John Morray, London 1939.
15- Guthrie (W.K.C.): A History of Greek Philosphy Vol. II, the Pre Socratic tradition From Parmenides to Democritus, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
16- Heath(T.): History of Greek Mathematics, Oxford 1921.
17- Jaeger (W.): The Theology of early Greek Philosophers, Clarendon Press, Oxford 1960.
18- Kirk (G.S.): Heraclitus- the Cosmic Fragment, Cambridge 1954.
19- Lemprier's Classiscal Dictionary of Proper Names Mentioned in Ancient Authors, Routledge& Kegan Paul LTD, London and Boston, reprinted 1972.
20- Luce (J.V.): An Introduction to Greek Philosophy, Thames and Hudson, U.S.A. New York 1992.
21- Matson (Wallce I.): A new History of Philosophy - Vol. I, Harcourt Brace Jovanovich Inc., U.S.A. 1987.
22- Ross (S.W.D.): Aristotle, Methuen and Co. LTD, London, reprinted 1971.
23- Russell (B.): Mysticism and Logic, Union Books, London 1974.
24- Strodach (G.K.): The Philosophy of Epicurus, Northwestern Univeristy Press, U.S.A. 1963.
25- Whitehead (A.N.): Science and Modern World, Collier - Macimillan, Canda 1967.
26- Windleband: History of Ancient Philosophy, translated into English by H.E. Cushman, Dover Publications inc., New York 1956.
27- Zeller (E.): Outline of the History of Greek Philosophy, translated into English by L.R. Palmer, thirteenth ed., Dover Publcation inc., New York 1980.

المحتويات

الموضوع — رقم الصفحة

الموضوع　　　　　　　　　　رقم الصفحة

الباب الثانى

الفلسفة اليونانية

من فلاسفة ملطية حتى المدرسة الإيلية

الموضوع **رقم الصفحة**

الموضوع رقم الصفحة

الفصل الرابع: المدرسة الإيلية

الباب الثالث

الطبيعيون فى القرن الخامس قبل الميلاد

الفصل الأول: انكساجوراس

الموضوع	رقم الصفحة

كتب أخرى للمؤلف

١ ـ فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية :

ـ صدرت الطبعة الأولى عن دار التنوير ببيروت عام ١٩٨٤م.

ـ صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٨٨م.

ـ صدرت الطبعة الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة عام ١٩٩٧م.

٢ ـ نظرية المعرفة عند أرسطو :

ـ صدرة الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٨٥م.

ـ صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام ١٩٨٧م.

ـ صدرت الطبعة الثالثة عن نفس الدار عام ١٩٩٥م.

٣ ـ نظرية العلم الأرسطية ـ دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو:

ـ صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٨٦م.

ـ صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام ١٩٩٥م.

٤ ـ فلاسفة أيقظوا العالم :

ـ صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام ١٩٩٨م

ـ صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعى بالعين بدولة الإمارات العربية المتحدة عام ١٩٩٠م.

٥ ـ نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية :

ـ صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام ١٩٩٢م.

ـ صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة عام ١٩٩٧م.

٦ ـ نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية :

ـ صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام ١٩٩٥م.

٧ ـ فلسفة التاريخ ـ معناها ومذاهبها :

ـ صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام ١٩٩٥م.

٨ ـ مدرسة الاسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية :

ـ صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٩٥م.

٩ ـ التفكير الفلسفى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك):

ـ صدرت عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية ـ المتحدة ـ دار الغرير للطباعة والنشر ـ دبى ١٩٩٥م.

١٠ ـ التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك) :

ـ صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة ـ دار الغرير للطباعة والنشر ـ دبى ١٩٩٥م.

١١ ـ مكانة المرأة فى فلسفة أفلاطون ـ قراءة فى محاورتى الجمهورية والقوانين :

ـ صدر عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة ١٩٩٧م.

١٢ ـ من التاريخ إلى فلسفة التاريخ ـ قراءة فى الفكر التاريخى عند اليونان:

ـ صدر عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة ١٩٩٧م.

١٣ ـ المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية :

ـ صدر عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة ١٩٩٧م.

١٤ ـ مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان :

ـ صدر عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة ١٩٩٧م.

١٥ ـ مدخل جديد إلى الفلسفة :

ـ صدر عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة ١٩٩٧ م.

١٦ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الثانى) :

السوفسطائيون ـ سقراط ـ أفلاطون

ـ تحت الطبع .

١٧ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الثالث) :

من أرسطو حتى ماركوس أوريللوس

ـ تحت الطبع

١٨ ـ تطور الفكر السياسى القديم من صولون حتى ابن خلدون :

ـ تحت الطبع .

هذا الكتاب

يقدم هذا الكتاب تأريخاً جديداً للفلسفة اليونانية باعتبارها حلقة من حلقات الفكر الفلسفى القديم؛ فقد سبقها فى نظر المؤلف الفكر الفلسفى فى بلاد الشرق القديم وتبعها الفكر الفلسفى فى مدرسة الأسكندرية الفلسفية.

ويتبع المؤلف نهجا جديداً فى تأريخه، فيقسم تاريخ الفلسفة اليونانية إلى قسمين، ما قبل السوفسطائيين وما بعدهم حيث يعتبر أن تميز الفكر اليونانى قد بدأ مع السوفسطائيين، وأنهم يمثلون فى رأيه الصورة الحقيقية للروح اليونانية.

ويتناول الجزء الأول الفكر الفلسفى السابق على السوفسطائيين حيث يستعرض نشأة الفلسفة فى الشرق القديم ثم يؤرخ لفلاسفة اليونان بدءاً من فلاسفة ملطية حتى المدرسة الذرية من منظور شرقى مفاده أن فهم مذاهب هؤلاء الفلاسفة لا يكتمل إلا برد أفكارهم إلى أصولها الشرقية ومقارنتها بمثيلتها لدى فلاسفة الشرق القديم.

إنه يؤرخ لهؤلاء الفلاسفة اليونان باعتبارهم وأفكارهم أبناء البيئة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى نشأوا فيها وعايشوها وتأثروا بها وعبروا عنها أوحلموا بتغييرها إلى الأفضل.

ويمتاز هذا التأريخ الجديد للفلسفة اليونانية باستناد مؤلفه إلى الشذرات والنصوص التى تركها هؤلاء الفلاسفة، واستفادته اللامحدودة بكل ما كتب من دراسات متخصصة حولهم. كما يمتاز بأسلوب صاحبه السلس الذى يعرض لأعقد الأفكار الفلسفية وأقدمها بعبارة واضحة ناصعة.

لكل ذلك فهو كتاب جدير بالقراءة من المتخصصين ومن عشاق الفكر اليونانى على حد سواء.

عبده غريب

أ.د.مصطفى النشار



تاريخ الفلسفة اليونانية

من منظور شرقي

أرسطو طاليس ومذهبه الفلسفي ونظرياته العلمية

الدار المصرية اللبنانية


تاريخ
الفلسفة
اليونانية
من منظور شرقي
أرسطو طاليس ومذهبه الفلسفي ونظرياته العلمية

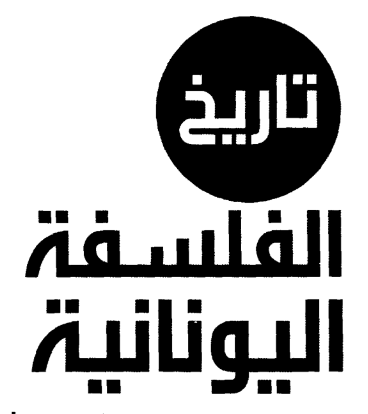
النشار، مصطفى .
تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي: أرسطو طاليس
ومذهبه الفلسفي ونظرياته العلمية/ مصطفى النشار
. ـ ط1ـ القاهرة :الدار المصرية اللبنانية ، 2013.
256 ص ؛ 24 سم.
تدمك : 4 - 817 - 427 - 977 - 978
1- الفلسفة اليونابنة - تاريخ.
أ- العنوان . 182.09
رقم الإيداع : 5795 / 2013

الدار المصرية اللبنانية

16 عبد الخالق ثروت القاهرة .
تليفون: 23910250 202+
فاكس: 23909618 202+ ص.ب 2022
E-mail:info@almasriah.com
www.almasriah.com

الطبعة الأولى : جماد أول 1434 هـ أبريل 2013 م

أ.د. مصطفى النشار
أستاذ الفلسفة القديمة ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب ـ جامعة القاهرة



من منظور شرقي

أرسطو طاليس ومذهبه الفلسفي ونظرياته العلمية

الدار المصرية اللبنانية

الإهـــــداء

إلى زوجتي

المقدمة
مكانة أرسطو الفلسفية والعلمية

تمهيد:

يحتل أرسطو بين فلاسفة العالم مكانة رفيعة لا يستطيع أي من الفلاسفة قديمهم أو حديثهم أن ينازعه فيها؛ فهو رغم تتلمذه على يد أفلاطون لمدة قد تزيد على العشرين عامًا نجح في أن يتجاوز فكر أستاذه، وأن يقدم فلسفة جديدة عمادها الارتكاز على العلم واحترام معطيات الواقع المحسوس. وبذلك أصبح هو وأستاذه مَن اقتسما التأثير على الفكر العالمي حتى مطلع العصر الحديث، بل ربما إلى وقتنا هذا تستطيع أن تقول إن هذا الفيلسوف إما أفلاطوني أو آرسطي.

ولا شك أن هذه المكانة التي احتلها أرسطو لم تأت من فراغ، وإنما جاءت نتيجة عقليته الموسوعية وفضوله العلمي الذي انطلق بلا حدود ليرسم المعالم الثابتة، لطريق الفلسفة، ولطريق العلوم المختلفة، بدءًا من المنطق حتى علوم الحياة المختلفة.

أولًا: أسباب تميز مكانة أرسطو:

وقد احتل أرسطو هذه المكانة لأسباب أخرى عديدة لعل أهمها:

أولًا: أنه بإنجازاته الضخمة عبر مؤلفاته في شتى فروع المعرفة والعلم، يمثل قمة النضج للمشروع الحضاري اليوناني برمته؛ فإذا سلمنا بأن المشروع الحضاري للأمة

اليونانية كان في المقام الأول مشروعًا فلسفيًّا، فإن أرسطو بحق يعتبر قمة التتويج النظري والتطبيقي لهذا المشروع.

فقد أسلم المشروع الفلسفي اليوناني نفسه لأرسطو على نمطين متعارضين؛ النمط الأول عبر عنه أصحاب الاتجاه المادي الذي بدأه فلاسفة ملطية من تفسير الطبيعة واختتمه السوفسطائيون باتجاههم إلى تأكيد نسبية الوجود والمعرفة، بل ونسبية الفضائل، مرورا بالفلسفة الذرية التي أكدت وأحكمت التفسير المادي للعالم الطبيعي. أما النمط الثاني فقد عبر عنه الاتجاه المثالي الذي بدأه فيثاغورس ومدرسته حينما حاولوا تفسير العالم تفسيرًا رياضيًّا واختتمه سقراط وأفلاطون برؤيتهما المثالية للأخلاق والدولة مرورًا بالمدرسة الايلية التي أكدت حقيقة أن الوجود واحد ثابت لا يقبل التعدد أو القسمة أو الحركة[1].

وقد نجح أرسطو في المزج بين هذين النمطين وتجاوز تناقضهما أو تعارضهما، وكان مفتاح نجاحه هو ما ابتدعه من منطق وفلسفة جديدة اعتمدت على اصطلاحات جديدة اشتقها أرسطو وعبرت بقوة عن هذا المزج؛ حيث أقام فلسفته الطبيعية والميتافيزيقية على التمييز بين «الوجود بالقوة» و«الوجود بالفعل» أو بين «المادة» و«الصورة»، وكان آلة هذا النجاح هو المنهج الذي اتبعه في تلك الفلسفة ويقوم على مزيج من الاستقراء والقياس البرهانيين[2].

ثانيًا: اتجاه أرسطو الواضح للاستفادة من جهود علماء عصره، ذلك الاتجاه الذي جعله يوجه مدرسته الفلسفية منذ البداية توجيهًا علميًّا؛ بحيث نجح هو وفريق عمله المتكامل من خاصة التلاميذ الذين تخصصوا في الأبحاث العلمية المختلفة أن يؤسس لمعظم العلوم؛ فيحدد موضوعات البحث في كل علم، والمنهج الملائم للدراسة في هذه الموضوعات، كما يقدم من خلال نتائج دراساته وجهود تلاميذه نماذج عديدة وتطبيقات مختلفة لكيفية البحث العلمي المنظم في هذه الموضوعات.

(1) انظر: كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1999م، ص 125 - 126.
واقرأ بقية الفصل عن أرسطو واكتمال المشروع الحضاري اليوناني بنفس المرجع.

(2) نفسه، ص 126.

إن هذا الاتجاه نحو الدراسات العلمية - التجريبية كان من شأنه سد النقص الذي بدا في التركيز من جانب فلاسفة اليونان السابقين على أرسطو على الدراسة التأملية - الميتافيزيقية للطبيعة.

لقد كانت مدرسة أرسطو (اللوقيون)، مدرسة علمية تجريبية أكثر من كونها مدرسة فلسفية تأملية؛ ولذا فقد تميز أرسطو وتميزت مدرسته بالتركيز على البحث العلمي المنظم فكان الناتج عظيمًا وهائلًا في شتى مجالات العلم.

ثالثًا: الأسلوب العلمي الدقيق الذي اتبعه أرسطو في الكتابة كان وراء هذا التفرد الأرسطي، وكان تأسيسًا للأسلوب العلمي الجديد الذي ينبغي اتباعه لا في الكتابة الفلسفية وحدها، بل أيضًا في الكتابة في العلوم المختلفة. ويجدر الإشارة هنا إلى أننا لسنا مع الثورة التي ادعى بيكون وغيره من فلاسفة العلم المحدثين أنهم يقومون بها على أرسطو؛ فأرسطو أول مَن ابتدع بحق الطريقة العلمية في الكتابة وأول مَن حاول نحت المصطلحات المناسبة لكل علم، وإن كان من الطبيعي أن يحدث كل فترة تطور نوعي في الكتابة العلمية، يواكب التطور في آليات ومناهج البحث العلمي. وهذا ما قد بدأ إدراكه مع العلماء العرب في العصر العلمي الإسلامي، وقبل أن يقوم بيكون بثورته المزعومة على أرسطو وعلى مناهجه ومصطلحاته[1]!!

رابعًا: اكتشاف أرسطو للمنطق وتمييزه بين أسلوب التفكير الصحيح والتفكير الخاطئ واكتشافه لأسس التفكير العلمي الاستدلالي بنوعيه (الاستقرائي والاستنباطي)، قد مكنه بلا شك من غربلة كل التراث الفكري السابق عليه، كما مكنه من القضاء على التفكير السوفسطائي المغالطي الذي شغل السوفسطائيون فيه الناس في محاولات تعتمد على المغالطات اللغوية واللفظية، وقد أتاح هذا فرصة نادرة للتقدم خطوة إلى الأمام في البحث العلمي الذي يستقرئ الواقع دون التحليق في الخيال، والعيش بين الألفاظ والمماحكات اللغوية!

(1) راجع ما كتبناه تحت عنوان: هل كان العلم الحديث ثورة حقًا على أرسطو؟ في كتابنا: نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1995م، ص170 وما بعدها.

خامسًا: الموسوعية التي تحلى بها أرسطو، وقدرته على الكتابة في موضوعات العلوم المختلفة بعد تحديدها وابتداع المنهج الملائم للبحث فيها، هذه الموسوعية قد جعلت كل ما كتبه أرسطو هو الأساس الذي ينبغي أن ينطلق منه أي باحث في أي علم، وكان على هذا الباحث في أي علم أن يقرأ أرسطو كاملًا حتى يمكنه تحليل وفهم ما كتبه أرسطو في هذا العلم الذي أراد أن يتخصص فيه. وقد كانت هذه بلا شك مهمة شاقة على الباحثين المبتدئين الذين كثيرًا ما وقعوا أسرى للمذهب الأرسطي وقضوا أعمارهم في محاولة فهم أرسطو وشرحه دون أن ينجحوا في تجاوزه أو الخروج على ما كتبه في هذا العلم أو ذاك.

ولعل ذلك هو ما جعل الكثيرون من مؤرخي الفلسفة والعلم يتهمون أرسطو بأنه وقف كحجر عثرة أمام تقدم العلم للدرجة التي قال فيها برتراندرسل في تأريخه للفلسفة الغربية: «إن تأثيره (يقصد تأثير أرسطو) في العصر الحاضر يسد علينا مسالك التفكير الواضح سدًّا يتعذر علينا أن نذكر كم كانت الخطوة التي خطاها متقدمًا على أسلافه جميعًا (وفيهم أفلاطون) فسيحة، أو أن نذكر كم كان تأليفه في المنطق ليبدو حتى اليوم جديرًا بالإعجاب لو كان مرحلة من طريق مستمر نحو التقدم بدل أن يكون - كما كان فعلًا - طريقًا مسدودًا أعقبه ما يزيد على ألفي عام من الركود»[1].

وبالطبع فإن هذا الاتهام لأرسطو ليس الذنب فيه حقيقة ذنب أرسطو، بقدر ما كان ذنب مَن أتوا بعده ممن فضلوا أن يدوروا في فلكه شرحًا وتأويلًا وتوفيقًا بين آرائه وبين ما جاء في الكتب المقدسة؛ فأرسطو لم يقصد أبدًا بما كتبه أن يقف أمام تقدم العلم، بل كان يعتبر نفسه مجرد باحث عن الحقيقة نجح في أن يقدم بعضها في هذا المجال أو ذاك دون أن يدعي أنه أتى بما لا يمكن نقضه أو اكتشاف النقض أو الخطأ فيه. فها هو يقول

(1) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول ترجمة د. زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، 1967م، ص312.

في ختام أحد مؤلفاته المنطقية بكل تواضع: «فليتشاغل جميع مَن سمع قولي إلى الصفح عما جاء فيه من تقصير في هذه الصناعة، ويفيد ما قيل فيها من النعم السابقة»[1].

وهكذا كان حال أرسطو في كل ما كتب، حال العالم الذي يؤمن بأنه مجرد مرحلة إن كان فيها الكثير من الرشد والنضوج، فهي كأي مرحلة أتت قبله أو ستأتي بعده، تحتاج للنقد والتعديل والإضافة[2].

سادسًا: الموضوعية التي تحلى بها أرسطو، وتجلت في أعماله وكتاباته؛ فقد كان له فضل التأريخ لإنجازات السابقين عليه من فلاسفة وعلماء اليونان وقد أرخ لآرائهم بقدر كبير من الموضوعية؛ فنحن لا نستطيع التأريخ للفلسفة والعلم اليوناني السابق عليه إلا من خلال ما كتبه عن هؤلاء السابقين ومن خلال رصده لآرائهم المختلفة. ورغم أنه لم يقصد إلى التأريخ، ورغم أننا لا ننظر إلى ما كتبه على أنه تأريخ دقيق نظرًا لأنه أرخ لتلك الآراء من وجهة نظر نقديه في أغلب الأحيان، أقول رغم ذلك فإنه يعد مصدرًا لا غنى عنه لأي مؤرخ لتاريخ الفلسفة أو لتاريخ العلم اليونانيين، كما أنه على عكس أفلاطون، وعلى عكس أرستوفان المؤرخ وعلى كثيرين غيرهما كان أقرب إلى الموضوعية في حديثه عن السابقين، كما أنه أشار أكثر من مرة – رغم تعصبه للحضارة اليونانية ولإنجازات اليونانيين – إلى إنجازات الشرقيين القدامى مقدرًا لهم ريادتهم في ميادين العلم المختلفة.

لكل هذه الأسباب وغيرها احتل أرسطو مكانته المركزية في تطور الفلسفة والعلم، وأصبح من المستحيل على أي مؤرخ أو باحث في الفلسفة أو في العلوم الإنسانية أو العلوم الطبيعية أو الرياضية أن يتجاهل إنجازات أرسطو وتأثيره اللامحدود على كل مَن أتوا بعده.

---

(1) أرسطو: الأغاليط السوفسطائية (السوفسطيقا)، (ف 5 - 7) (34 – 184)، نقل عيسى بن اسحق ابن زرعة وآخرين، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، الجزء الثالث من منطق أرسطو، مطبعة دار الكتب المصرية، 1952م، ص 1015.

(2) د. مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، بالقاهرة، الطبعة الثالثة، 1995م، ص 22.

ثانيًا: اختلاف قراءات مذهب أرسطو:

«إن مذهب أرسطو الفلسفي والعلمي بكل ما حواه من جوانب وبكل ما بدا فيه من نظرة شمولية، مذهب قد لا يثير - على حد تعبير د. بدوي - الحب ولا الإلهام وعلى الأخص في نفوس الحالمين النبلاء ممن لعبت برؤوسهم نشوة الشباب وتفجرت من قلوبهم دماء الحماسة الحارة والنشاط الغض الطليق.. ومع ذلك فليس في الوسع التخلص من منهجه لأنه المنهج العلمي بالمعنى الدقيق، ولا في الاستطاعة عدم اعتبار ما يصل إليه من حقائق لأنها الحقائق الواقعية التي لا مناص من مواجهتها شاء المرء أم لم يشأ. نعم، إن الحقائق عابرة في الغالب، زائلة، يعفى عليها ما تكتشفه الروح في تقدمها المستمر من حقائق جديدة، ولكن المنهج الذي سلكه في استخلاصها وتحصيلها منهج خالد خصب، قادر على التأثير والإنتاج باستمرار، فقد لا نكون اليوم مؤمنين بحقيقة واحدة مما انتهى إليه، ولكننا لا نزال نستلهم طابعه الفكري ونتأثر بالمبادئ العامة التي اكتشفها.. إننا لا نزال نعيش حتى اليوم على جانب ضخم من تراثه خصوصًا في المنطق وما بعد الطبيعة أعني في الفلسفة بالمعنى الدقيق»(1).

ونظرًا لتلك المكانة التي احتلها المذهب الأرسطي، ولشدة تأثيره في العصور التالية فقد قُرئت قراءات مختلفة حسب الخطاب الفلسفي والعلمي والديني السائد في كل عصر؛ ولذا فقد وجد عبر التاريخ الفلسفي أكثر من أرسطو وأكثر من أرسطية؛ «فأرسطو الذي عرفه شيشرون لم يكن هو أرسطو الذي شرحه الإسكندر الأفروديسي. ولم يقرأ الكندي في القرن التاسع كتب أرسطو التي قرأها ابن رشد في القرن الثاني عشر أو أنهما قرآها - على حد تعبير سارتون - في أحوال نفسية مختلفة، وليس أرسطو الذي امتدحه القديس توماس الأكويني في القرن الثالث عشر هو أرسطو الذي ذمه راموس في القرن السادس عشر أو جاسندي في القرن السابع عشر، فلقد مرت أوقات بلغ فيها الانتصار لأرسطو والإنكار عليه مبلغًا أصبح معه النقد النزيه لمؤلفاته أمرًا مستحيلًا. والآن وقد ضمر كل

(1) د. عبدالرحمن بدوي: أرسطو، وكالة المطبوعات بالكويت، الطبعة الثانية، 1980م، ص، ط، ي.

ذلك ولم يعد في الإمكان إحياؤه حتى في المعاهد المتخصصة لدراسة فلسفة العصور الوسطى، ففي وسعنا أن نتبين أرسطو على حقيقته، وأن نرى أن علمه أو حكمته لم تحط بكل شيء كما اعتقد بعض الناس، وأنه لم يكن متعنتًا ولا منحرفًا كما اتهمه خصومه»[1].

حقًّا آن لنا أن نقدم القراءة الأكثر موضوعية لأرسطو، وخاصة أن شوائب كثيرة علقت بالمذهب الأرسطي قد أزيلت بفعل إعادة ترجمة مضمونه، وبفعل عدم اشتباكه مع القراءة المدرسية التي شوهت كثيرًا من معالم فلسفته نتيجة للظروف التاريخية والدينية التي سادت العصر الوسيط.

ثالثًا: شروط القراءة الموضوعية لأرسطو:

وبالطبع فإن ثمة شروطًا للقراءة الأكثر موضوعية لمذهب أرسطو؛ وأهم هذه الشروط في اعتقادي الالتزام بالنص الأرسطي نفسه، وإعادة قراءته أكثر من مرة قبل أن يقرأ النص نفسه من خلال الشروح والتأويلات المختلفة التي تداولها الشراح والكتَّاب والمؤرخون من قبل؛ أي أننا نفضل قراءة النص نفسه قراءة أولية قبل الاطلاع على أي شروح أو تأويلات له حتى يمكن للدارس والمؤرخ أن يكوِّن فكرته المستقلة عن النص، وأن يفهم مراد أرسطو دون التأثر بالمقولات السائدة والمعادة والثابتة عنه في الكتابات السابقة.

وثاني هذه الشروط في اعتقادي هو قراءة أرسطو في إطار ظروف عصره؛ فمعرفة الظروف السياسية والاجتماعية والعلمية التي كتب فيها النص مسألة في غاية الأهمية؛ فتفسير مذهب أرسطو وفهم آرائه يظل قاصرًا وغير دقيق إذا لم نكن على بينة تامة من تطور حياة أرسطو الفكرية ومعرفة دقيقة بكل ما أحاط بهذا التطور من أحداث أثرت في فكره وحددت مسيرته الفلسفية والعلمية، وهذا هو ما نبه إليه فرنرييجر في دراسته الهامة عن أرسطو والأسس التي أثرت في تاريخ تطوره الفكري[2].

(1) جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثالث، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1970م، ص 190.

(2) انظر: W. Jaeger: Aristotle – Fundamentals Of The History Of His Development, Translated By R. Robinson, Second Ed., Oxford University Press, 1967.

أما ثالث هذه الشروط فهو الاستعانة بالشروح التي قدمها تلاميذه في اليونان وزعماء مدرسته (اللوقيون) من بعده؛ فهؤلاء كانوا الأقرب إلى أرسطو، وكانوا بلا شك الأكثر دقة في فهم أفكاره، ليس فقط من خلال كتاباته مجردة، وإنما أيضًا من خلال معرفتهم بآليات خطابه الفلسفي والعلمي، وبما أحاط هذا الخطاب من ظروف وملابسات أثرت فيه وفي طريقة كتابته.

وبالطبع فهذا أمر نسبي، فليس من الضروري دائمًا أن يكون الأقرب إلى عصر الفيلسوف هو الأكثر دقة في فهمه، أو الأقدر على معرفة خبايا ودقائق فلسفته، فربما يكون شرح ابن رشد الأكثر دقة والأكثر إلمامًا بمقصود أرسطو من شرح الإسكندر الأفروديسي أو ثامسطيوس رغم أنهما كانا الأقرب إلى أرسطو! وعلى نفس النحو ربما يكون شرح أو تفسير المذهب الأرسطي كما قدمه ديفيد روس هو الأفضل في أحيان كثيرة بالنسبة لكل ما قدمه شراح العصور الوسطى بما فيها شروح ابن رشد ذاته! إذ لا شك أن المناهج والآليات الحديثة في التأويل والفهم ساهمت كثيرًا في إخراج مكنون النصوص الأرسطية بصورة أفضل، ولعل أفضل مثال على فعالية القراءات المعاصرة للنص الأرسطي هي القراءة التي قدمها يان لوكاشيفتش المنطقي البولندي المعاصر لمنطق أرسطو في كتابه الهام «نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث»، فقد استخدم آليات المنطق الرمزي المعاصر في إعادة بناء المنطق الأرسطي، وخاصة نظريته في القياس[1].

ولعل هذا هو ما يدفعنا إلى اعتبار أن من شروط القراءة الواعية لأي نص فلسفي قديم أن نقرأه من خلال عصرنا؛ فكما أنه من المفيد دائمًا معرفة ظروف العصر الذي كتب فيه الفيلسوف نصوصه، فمن المفيد أيضًا لقارئ النص في أي عصر كان أن يعيد قراءته من خلال مستحدثات عصره المنهجية وما استجد فيه من تطورات فكرية وعلمية؛ إذ ما الفائدة التي تعود علينا من إعادة قراءة نصوص فلسفية قديمة؟!

(1) انظر: يان لوكاشيفتش: نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، ترجمة عبدالحميد صبره، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1961م.

إن الفائدة لا تقتصر في اعتقادي أو لا يجب أن تقتصر على مجرد محاولة فهم الفيلسوف فهمًا دقيقًا وموضوعيًّا في إطار ظروف عصره وما قدمه من جديد لهذا العصر، بل ينبغي أن تمتد فائدة النص للعصر الذي يعاد قراءته فيه؛ فمن المعلوم أن المذاهب الفلسفية بما هي كذلك قد تعلو على عصرها وقد تتجاوزه لتقدم رؤى أكثر تقدمًا وأكثر استشرافًا للمستقبل في نواحٍ عديدة لدرجة أنه قد لا تفهم بعض آراء الفيلسوف في عصره، وقد لا يتجاوب معها الناس في ذلك العصر لعجزهم عن فهمها في بعض الأحيان أو لرفضهم لها في معظم الأحيان.

ومن هنا تأتي أهمية إعادة قراءة نص الفيلسوف وإعادة تفسير مذهبه في عصور تالية، وخاصة إذا كان هذا المذهب في قامة مذهب أرسطو، وما يتميز به من شمولية وموسوعية وقابلية للتجدد وللتطور باستمرار.

وعلى ذلك كان رأينا أنه لابد من قراءة أرسطو واضعين في الاعتبار ظروف العصرين معًا؛ عصره وعصرنا[1]. وكما كان هذا الرأي مفيدًا في الكشف عن جوانب جديدة في مذهب أرسطو عبرنا عنها في بحثنا عن المعرفة وعلاقتها بنظرية العلم عند أرسطو[2]. وكم سيكون ذلك مفيدًا حينما نعرض لمذهب أرسطو هذا العرض المبسط في إطار تأريخنا للفلسفة اليونانية.

وإلى تفاصيل هذا العرض الذي نتمنى أن يكون واضحًا وشاملًا ودقيقًا قدر الطاقة.

(1) انظر: كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، ص 22، 23.

(2) كان هذا البحث هو موضوع دراستنا للدكتوراه، وقد نشر هذا البحث مع بعض التعديلات في كتابين هما: نظرية المعرفة عند أرسطو، نظرية العلم الأرسطية – دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو.

الفصل الأول

حياة أرسطو وتطوره الفكري

تمهيد: حياة أرسطو .. لوحة رقمية:

يتفق المؤرخون على أن أرسطو ولد عام 384ق.م. ويرجح كروست Chroust أنه ولد في صيف ذلك العام فيما بين شهري يوليو وأكتوبر في السنة الأولى من الأوليمبياد التاسع والتسعين[1].

وطبقًا لتوضيح من أرسطو نفسه الذي كتب إلى الملك فيليب ملك مقدونيا أنه قضى عشرين عامًا بصحبة أفلاطون، وظل واحدًا من تلاميذه بالأكاديمية حتى وفاته حوالي عام 348 - 347ق.م. وقد دخلها عام 368 - 367ق.م.، وهو لا يزال شابًّا في حوالي السابعة عشرة من عمره[2]. غادر أرسطو أثينا بعد ذلك ليذهب إلى هرمياس في أترنوس Aternus ليقضي هناك عدة سنوات ويتزوج، ثم ذهب بعد ذلك إلى مقدونيا بناء على طلب الملك فيليب في حوالي عام 343 - 342ق.م.؛ وذلك ليكون معلمًا للإسكندر[3]، ويظل هناك حتى يتولى الأخير عرش مقدونيا، فيعود إلى أثينا حوالي عام 335-334ق.م.؛ ليشرع في تأسيس مدرسته الفلسفية (اللوقيون) في نفس العام، ويظل يدرس بها إلى أن يضطر إلى

(1) Chroust A. H.: Aristotle – Volume I, Routledge & Kegan Paul, London, 1973, P.73.

(2) W. Jaeger: Op. Cit., P.11.

(3) Chroust: Op. Cit., P.125.

مغادرة أثينا مرة أخرى في عام 323ق.م. متجها إلى خلقيس Chalcis، ويموت هناك في العام التالي؛ حيث تورد معظم المصادر أن وفاته كانت في العام الثالث من الأوليمبياد الرابع عشر بعد المائة، وإن كان كروست يحدد أن ذلك قد حدث فيما بين شهري يوليو وأكتوبر من عام 322ق.م.[1].

أولًا: أطوار حياته الفكرية (الطور الأكاديمي):

إن تلك اللوحة الرقمية لا تعني شيئًا إلا إذا عرفنا كيف تطور فكر أرسطو خلالها منذ أن ولد على الساحل الأيوني وحتى وفاته في خلقيس؛ فقد تطور فكره بلا شك خلال هذه الحياة الخصبة التي عاشها، ولا يمكن أن نتصور مع القدماء أن فكره كان هذا الفكر الثابت الجامد الذي وصل إلينا في مؤلفاته كما صنفها أندرونيقوس الرودسي منذ القرن الأول قبل الميلاد.

وربما تكون تلك الصورة القديمة التي شاعت طوال العصر الوسيط وحتى العصر الحديث ولم تتغير إلا في أوائل القرن العشرين مع شيوع المنهج التاريخي في دراسة فكر الفلاسفة القدامى، أقول ربما تكون تلك الصورة القديمة نتيجة شيوع التصور المدرسي الذي نظر إلى الفلسفة الأرسطية فيه – على حد تعبير ييجر – على أنها حقائق أزلية ثابتة[2].

لقد نظر إلى فلسفة أرسطو معزولة عن واقعها الحي، وعن الإطار الزمكاني الذي كتبت فيه؛ مما كان مدعاة إلى تصوير فكره كمجموعة من الحقائق غير الخاضعة للزمان والطبيعة الشخصية على حد تعبير د. بدوي[3].

والحقيقة التي يلفت انتباهنا إليها ييجر ويتابعه في ذلك د. بدوي أن فكر أرسطو قد تطور عبر حياته بدءًا مما أسماه الطور الأكاديمي، ذلك الطور الذي أبرز ما ميزه تتلمذه على أفلاطون حتى وفاة الأخير عام 348 – 347ق.م.؛ ليبدأ بعد ذلك طور التنقل الذي

---

(1) Ibid., P.73.

(2) Jaeger: Op. Cit., P.4-5.

(3) د. عبدالرحمن بدوي: أرسطو، ص 5.

تنقل فيه أرسطو بين آسيا الصغرى ومقدونيا إلى أن استقر في أثينا في عام 335ق.م.، وهو العام الذي أسس فيه (اللوقيون). وهنا يبدأ الطور الثالث والأخير من حياته، وهو ما أطلق عليه طور الأستاذية حتى استمر أرسطو أستاذًا ومعلمًا في مدرسته، حتى اضطر قبيل وفاته بعام إلى الرحيل إلى خلقيس حيث كانت وفاته عام 322ق.م.

وإن كان ييجر يركز على دراسة تأثير الأكاديمية على أرسطو في الطور الأول من حياته فإننا نرى أن جانبًا من عقلية أرسطو كان قد تشكل قبل التحاقه بالأكاديمية! ولا يمكن أن نغفل دراسة تأثير البيئة الأولى التي تربى فيها أرسطو حتى بلوغه السابعة عشرة من عمره في تشكيل فكره. ولذلك فإننا نرى أنه على الرغم من أن أبرزها في الطور الأول من حياته هو تأثير الأكاديمية وأفلاطون، إلا أن من المهم أن نبدأ دراسة تطوره الفكري منذ ولادته على الساحل الأيوني ونشأته في أسرة علمية امتهن فيها الأب مهنة الطب.

(أ) مولده ونسبه ونشأته العلمية:

ولد أرسطو على الساحل الأيوني في مدينة أسطاغيرا Stagira (وهي الآن ستافرو Stavro)، وتجمع المصادر على اسم أرسطو، وترى المصادر العربية أن هذا الاسم يعني محب الحكمة، أو الأفضل المميز، أو الأكمل الممتاز[1]. وكان والده نيقوماخوس Nichomachus من أسرة عريقة تعود في نسبها إلى أسكلابيوس Asclepius، ولعل هذا هو ما جعله يعمل طبيبًا، وقد أصبح فيما بعد الطبيب المعالج والناصح الأمين والصديق المتيم للملك افيناس الثالث ملك مقدونيا[2]. أما أمه فايستيس Phaestis فكانت هي الأخرى فيما يبدو من نفس الأسرة العريقة؛ حيث تعود في نسبها أيضًا إلى أسكلابيوس ويحتمل أن تكون قد توفيت في نفس العام الذي ذهب فيه أرسطو إلى أثينا عام 367ق.م. لقد ولد أرسطو لأبوين ينتميان إلى أسر ارستقراطية مجيدة وعريقة الأصل وثرية، وكان له أخت تدعى اريمنست Arimneste وأخ أصغر يدعى اريمنستوس Arimnestus[3]. ولما

(1) Chroust, Op. Cit., P.73.

(2) Ibid., P.74-75.

(3) Ibid., P.46.

كان والده قد توفي قبيل وفاة والدته في 376 – 375ق.م. فقد تولى رعايته من بعدهما بروكسينوس Proxenus، وهو الذي أحضره إلى أثينا وسلمه إلى صديقه أفلاطون ليبدأ أرسطو منذ عام 367ق.م. تتلمذه على الأكاديمية الأفلاطونية[1].

وهنا نتوقف لنلاحظ ملاحظتين هامتين؛ أولاهما تتعلق بمولده ونشأته في إحدى المدن الأيونية؛ حيث الثقافة العلمية المادية التي كانت قد تأسست ونضجت على هذا الساحل منذ القرن السادس قبل الميلاد على يد فلاسفة ملطية وامتداد تأثيرها في كل المدارس الفلسفية العلمية في هذا القرن وعلى هذا الساحل، فضلا عن نشأته في بيت علمي عريق يعود في نسبه إلى أسكلابيوس إله العلاج في اليونان القديمة ولأب يعمل طبيبًا، فهذه النشأة بلا شك قد تركت أثرًا عميقًا في نفس وعقل أرسطو؛ بحيث لم يحد يومًا عن هذا الاتجاه العلمي وعن هذه النزعة التجريبية – الواقعية في معالجة موضوعات تأمله أيًّا كان نوعها!

لقد أورثته هذه النشأة الاهتمام بالعلم الطبيعي وبدراسة الأحياء، وحسب ما يذكر جالينوس، فإن العائلات الاسكلابية Asclepiud Families كانت تخضع أبناءها لنوع من التدريب؛ ولذلك ربما يكون أرسطو قد عمل مساعدًا لأبيه في ممارساته العلاجية وفي عملياته الجراحية[2]. وإن كان وفاة والده وهو لا يزال صبيًّا صغيرًا يقلل من هذا الأمر الأخير، فإنه لا ينفيه.

وثانيهما تتعلق بالفترة التي قضاها أرسطو مع والده في البلاط المقدوني قبل أن يتوفى الوالد ويتجه أرسطو إلى أثينا؛ حيث تؤكد المصادر أن نيقوماخوس قد أخذ أسرته معه إلى إيجاي Aegae العاصمة القديمة لمقدونيا حينما أصبح الطبيب الشخصي للأسرة الملكية بعد عام 384 قبل الميلاد، ويرجح أن تكون الأسرة قد ظلت هناك حتى حوالي عام 367ق.م.[3]. وأيًّا ما كانت الفترة التي قضاها أرسطو في البلاط المقدوني إلى جوار

(1) Ibid., P.78-79.
(2) Ross: Op. Cit., P.1-2.
(3) Ibid., P.46.

والده الطبيب الخاص للملك، فقد اكتسب خلالها معرفة بالأسرار السياسية التي كانت تدور في البلاط، وعرف كيف يعيش الملوك، وكيف تحكم بلاد اليونان، وربما يكون ذلك هو ما جعل السياسة وأمورها تأخذ قدرًا كبيرًا من اهتمامه بعد ذلك.

إن هذه المرحلة المبكرة من حياة أرسطو إذن لم تكن خلوًّا من المبادئ التي تعلمها ورسخت في عقله وأثرت في تكوينه عبر مراحل حياته التالية..

(ب) دخول أرسطو الأكاديمية:

لقد دخل أرسطو أكاديمية أفلاطون وهو مفعم بحب العلم متشوق إلى معرفة معنى العدالة والصورة المثلى للحكم وللفضيلة. ولا ندري إن كان أرسطو قد التحق بالأكاديمية فعلًا فور وصوله إلى أثينا، أم أنه كما تشير بعض الروايات قد درس الخطابة على يد ايسوقراط في مدرسته[1].

على أي حال فربما تعرف أرسطو على مبادئ الخطابة كما كانت تدرس في المدرسة الإيسوقراطية في الوقت الذي التحق فيه بالأكاديمية الأفلاطونية، فقد كان شغف أرسطو بالإلمام بمعارف عصره شديدًا لدرجة أنه لا يمكننا تصور أنه ترك أي عَلم من أعلام عصره دون أن يتعرف على فكره وآرائه وما يقدمه من علم. وليس أدل على ذلك من أن أفلاطون قد لمح ذلك في تلميذه الصغير بمجرد دخوله المدرسة، فأطلق عليه «القراء - The Reader»[2]؛ أي كثير القراءة والاطلاع على معارف عصره.

لقد اكتشف أفلاطون نبوغ تلميذه المبكر وأصبح يضعه في مكانة ممتازة بين تلاميذه لدرجة أن أطلق عليه في وقت لاحق عقل المدرسة The Mind Of The School[3].

---

(1) Ibid., P.100-102.

(2) Ross, Op. Cit., P.2.

(3) Ibid.

وانظر أيضًا Chroust, Op. Cit., P.103.

وبالطبع فإن أسلوب الحوار الذي اتبعه أفلاطون في التعليم كان له الفضل في اكتشاف نبوغ أرسطو ومواهبه، كما كان له الفضل في أن يبقى أرسطو تلك المدة الطويلة التي قضاها مع أستاذه؛ حيث كان المعلم يتيح الفرصة للنابغين من تلاميذه لإعطاء المحاضرات لأقرانهم فيما برعوا فيه، وقد حدث أن أعطى أرسطو لزملائه بالأكاديمية دروسًا في الخطابة[1].

ولعل السؤال الهام الآن هو: ماذا أخذ أرسطو من أفلاطون، أو بعبارة أخرى ما هي صورة العلاقة العلمية - التعليمية التي ربطت التلميذ بالأستاذ، خاصة أن التلميذ ظل يطلب العلم على يد الأستاذ حوالي عشرين سنة كاملة حتى بلوغ الأربعين من عمره؟ ومن جانب آخر يجدر التساؤل عن ما حدث من تطور لفكر التلميذ طوال هذه المدة؟!

لقد درج المؤرخون فيما قبل ييجر Jaeger على أن ينظروا إلى هذه الفترة على أنها كانت فترة صراع عقلي ونفسي؛ حيث كان يأخذ جانبًا من فكر أفلاطون ويرفض الباقي؛ حيث تصوروا أنه أخذ ما اتفق مع طبيعته وعقليته المنطقية الصارمة ورفض ما عدا ذلك خاصة الجانب الشعري، جانب التصوير الأسطوري الذي كان سائدًا في محاورات أفلاطون. وقد رفض ييجر هذا التصور على أساس أن مؤلفات أرسطو الأولى تلك التي اتخذت شكل المحاورات وعبر فيها أرسطو عن الكثير من الأفكار الأفلاطونية ودافع عنها،فضلًا عن وضعه لنظرية الشعر، يكذبان ذلك[2].

إن أرسطو قد تأثر بالروح التي سادت الأكاديمية، وإن لم يكن من الضروري أن يكون قد تأثر بكل القيادات التي وجدت فيها، فهو بلا شك قد تأثر بالبحث الأفلاطوني في طبيعة الوجود، وإن كانت نقطة البدء عنده ستكون مختلفة عن نقطة بدء أستاذه، كما تأثر أرسطو بشخصية أفلاطون نفسها، فقد كان الأخير يرى أن العلم لا يمكن أن ينفصل مطلقًا عن العمل، فالإنسان لا يمكن أن يعرف العدالة - مثلا - إلا إذا كان عادلا. تلك

(1) Ibid., P.103.

(2) انظر: عرض د. بدوي لرأي ييجر في: أرسطو، ص9 وما بعدها.

كانت الحكمة السقراطية التي التقطها أفلاطون وأثر من خلالها في تلاميذه[1]، وإن كان معنى العمل عند أفلاطون ليس هو بالضبط المعنى السقراطي؛ حيث انحرف أفلاطون بالطابع العملي الخالص عند سقراط، إلى نوع من «المثال» النظري الذي يجب أن يدركه الفرد قبل أن يمارسه في حياته العملية.

وتكشف الشذرات الباقية من محاورات الشباب التي كتبها أرسطو – رغم ما فيها من بعض النقد لبعض آراء أفلاطون – عن أنه كان متأثرًا أشد التأثر بأستاذه، ففضلا عن أن هذه المحاورات قد اتخذت الشكل الأفلاطوني في الكتابة الفلسفية، فقد اتخذ بعضها نفس أسماء المحاورات الأفلاطونية مثل «المأدبة» و«السفسطائي». أضف إلى ذلك أنه حتى المحاورات التي لم تتخذ أسماء محاورات أفلاطون قد اتخذت من آرائه موضوعًا لها؛ فقد كتب أرسطو محاورة بعنوان: «أوديموس» تذكارًا لموت صديقه بالأكاديمية أوديموس الذي مات في المحاولة الفاشلة التي قام بها أفلاطون وديون لاسترداد السُّلطة لديون بعد أن طرد من سيراقوصه. لقد رأى أوديموس حلمًا حينما كان منفيًا من وطنه شاهد فيه أن الطاغية الذي نفاه سيموت بعد مدة، وأنه سيرجع إلى وطنه بعد خمس سنوات وقد تحقق الجزء الأول من الحلم فمات الطاغية الذي نفاه، وبقي أن يتحقق الجزء الثاني، وقد تحقق ولكن بصورة أخرى؛ حيث لقي أوديموس حتفه بعد خمس سنوات في تلك الحملة. فاتخذ أرسطو من هذا الحلم موضوعًا لهذه المحاورة، وعبر فيها عن نفس آراء أفلاطون في «فيدون»؛ حيث فسر أرسطو الحلم تفسيرًا رمزيًا فقال إن أوديموس المنفي هو الروح المنفية السجينة في البدن بعد أن هبطت من «عالم المثل»، وإن موت الطاغية هو فناء البدن أو الموت، وإن العودة إلى الوطن ليست هي العودة إلى الوطن المادي وإنما إلى الوطن الروحي عن طريق الموت وانفصال النفس عن البدن وذهابها إلى وطنها الأصلي في عالم المثل. وفضلًا عن تفسير أرسطو للحلم هذا التفسير الرمزي الذي يتوافق تمامًا مع آراء أفلاطون في «فيدون»، فإنه حاول أن يثبت أيضًا خلود النفس عن طريق فكرة التذكر بنفس الطريقة الأفلاطونية[2].

(1) د. بدوي: نفس المرجع، ص15 – 16 .

(2) انظر: نفس المرجع السابق، ص24–25 .

ذلك إذن كان مبلغ تأثر أرسطو بأفلاطون طوال حياة الأخير، فماذا حدث إذن وجعل أرسطو يغادر الأكاديمية وأثينا عقب وفاة أستاذه؟! هذا ما سوف تكشف عنه أحداث المرحلة التالية من حياته في طور التنقل والسفر.

ثانيًا: طور التنقل والسفر:

(أ) أسباب مغادرة أرسطو للأكاديمية وأثينا:

لقد غادر أرسطو الأكاديمية وأثينا عقب وفاة أفلاطون مباشرة، واتجه كما تجمع المصادر إلى اترنوس Atarneus أو أسوس Assos في الشمال الشرقي لآسيا الصغرى[1]. وقد قال المؤرخون الكثير حول أسباب هذه المغادرة، وكانت معظم الآراء تتجه إلى أن هذه المغادرة السريعة تعد دليلًا على خصومة ما بين أفلاطون وأرسطو! ولكن الحقيقة التي كشف عنها ييجر هي أن أرسطو لم يكن وحده الذي غادر الأكاديمية بعد وفاة أفلاطون، فقد صحبه إلى آسيا الصغرى رفيقه اكسينوقراط الذي كان من أخلص تلاميذ أفلاطون، وقد ظل مخلصًا لأفلاطون ولمذهبه طوال حياته، بل صار الرئيس للأكاديمية بعد وفاة اسبوسيبوس ابن أخت أفلاطون الذي رأس الأكاديمية من بعده[2]. أما ما قيل عن أن هذه الخصومة كان سببها ما وجهه أرسطو من نقد لنظرية المثل الأفلاطونية، فهو ليس صحيحًا؛ لأن هذه الانتقادات لم تكن لتولد خصومة بين أفلاطون وتلاميذه، فقد كان أفلاطون يرحب بالحوار وبالنقد، فضلًا عن أنه انتقد بنفسه نظريته في «بارمنيدس»، وعلاوة على ذلك فإن أرسطو لم يكن وحده الذي عارض بعض جوانب نظرية المثل الأفلاطونية، بل شاركه في تلك المعارضة اسبوسيبوس فقد حمل الأخير على النظرية في صورتها الأولى؛ أي قبل أن تصبح نظرية المثل في صورتها الأخيرة مرتبطة عند أفلاطون بالأعداد الرياضية. وقد غالى اسبوسيبوس في هذا الاتجاه النقدي لدرجة جعلته يرى أن المثل ليس مجرد «أعداد مثالية»، بل جعلها أعدادًا رياضية

---

(1) Chroust: Op. Cit., P.117.

(2) انظر: د. بدوي: نفس المرجع السابق، ص26.

صرفة[1]. والآن، إذا لم تكن تلك هي أسباب مغادرة أرسطو للأكاديمية وأثينا عقب وفاة أفلاطون، فما هو إذن السبب الحقيقي وراء ذلك؟!

يرى ييجر أن السبب في ذلك يرجع لأمرين: أحدهما شخصي، والآخر مذهبي؛ أما الشق الشخصي فقد كان أرسطو يعتقد أنه الأحق بأن يكون خليفة أفلاطون في رئاسة الأكاديمية؛ لأنه بلا شك كان أفضلهم وأقدرهم عقليًا وفلسفيًا، والحقيقة أن ما دعى أفلاطون إلى أن يوصي بأن يرأس المدرسة من بعده ابن اخته اسبوسيبوس أنه أراد من جانب أن تبقى أموال الأكاديمية في يد أسرة أفلاطون، ومن جانب آخر فقد كان أرسطو هجينًا (أي لم يكن من أصل يوناني) ولم يكن أثينيًا، وقد كان القانون الأثيني لا يسمح لغير المواطن بأن يمتلك شيئًا في أثينا. أما السبب المذهبي فقد كان يتعلق بالتفسير المتطرف لاسبوسيبوس لنظرية المثل الأفلاطونية، فقد توقع أرسطو واكسينوقراط وغيرهما من التلاميذ المخلصين لأفلاطون أن يتجه اسبوسيبوس بنظرية المثل الأفلاطونية اتجاهًا رياضيًا صرفًا يجعلها أعدادًا وكميات منفصلة، وقد كان أرسطو يعتبر ذلك حقيقة خيانة لمذهب أفلاطون[2].

(ب) استقراره في آسيا الصغرى:

والحقيقة التي تكشف عن مدى إخلاص أرسطو لمذهب أفلاطون في تلك الفترة وأنه لم يكن حانقًا على أفلاطون أو كارهًا لمذهبه، أنه حينما اختار أن يرحل عن أثينا هو وصديقه اكسينوقراط، رحل عنها إلى آسيا الصغرى، وبالذات إلى تلك المدينة التي كانت أشبه بفرع للأكاديمية. إن ذهاب أرسطو إلى آسيا الصغرى مكنته من أن يلتقي هناك بتلميذين عزيزين على أفلاطون هما اراستوس Erastus وكوريسكوس Coriscus؛ حيث كان أفلاطون ينوي عن طريقهما أن يحقق ما لم يستطع تحقيقه عن طريق تلميذه ديون في

(1) نفسه، ص27.

وراجع: Jaeger: Op. Cit., P.110-111.

(2) Ibid. P.111.

سيراقوصه، لقد كان لاراستوس وكوريسكوس شأنٌ كبيرٌ في أسوس؛ حيث أوكل إليهما هرمياس حاكم المدينة وضع قوانين المدينة، وبذلك كان لهما نصيب كبير في السُّلطة في المدينة. لقد كان اتجاه أرسطو إذن إلى هذه المدينة التي ازدهرت بها الروح الأفلاطونية الحقيقية على أيدي هؤلاء التلاميذ. لقد رحل أرسطو إذن عن جسم الأكاديمية في أثينا لينتقل بروحها الحقيقية إلى أسوس وطنها الجديد(1).

استقر أرسطو في تلك المنطقة ثلاث سنوات تزوج خلالها بثياس Pythias ابنة هرمياس بالتبني، وقد كان ذا نفوذ كبير طوال هذه السنوات، وبعد هذه السنوات انتقل أرسطو إلى ميتلين Mitylene، ورغم أنه لا يعرف على وجه الدقة سبب انتقاله إليها إلا أنه فيما يبدو قد انتقل إليها تحت تأثير ثيرفراستوس الذي كانت أسرته تسكن بالقرب من تلك المدينة، وربما يكون قد ترك في هذه المدينة مكتبته والكثير من أوراقه، ويرجع إلى هذه الفترة التي قضاها بين أسوس وميتلين اهتمام أرسطو بملاحظة وقائع التاريخ الطبيعي بالقرب من هذه المنطقة والكثير من تفاصيل الحياة في جزيرة ليسبوس(2). ويرجع إليها اهتمامه بالشئون السياسية مرة أخرى؛ حيث تتحدث بعض المصادر عن أنه كان رسول هرمياس إلى الملك فيليب ملك مقدونيا في محاولة الأول تعبئة بلاد اليونان في حملة ضد الفرس، وربما يكون ذلك هو سبب اختيار أرسطو من قِبَل ملك مقدونيا ليكون مربيًا ومعلمًا لابنه الإسكندر، وربما يكون - إذا لم تصح هذه الوساطة التي قام بها أرسطو بين هرمياس وفيليب - قد سمع عنه من هرمياس.

(جـ) زيارته لمقدونيا وعلاقته بالإسكندر:

وعلى أي حال، فالمهم هنا أن أرسطو في تلك الأثناء وفي حوالي 343-342ق.م. قد تلقى دعوة الملك فيليب لزيارة مقدونيا، وتولى مهمة تربية الإسكندر الذي كان

(1) Ibid., P.115.

(2) Ross, Op. Cit., P.3-4.

وأيضًا: Jaeger, Op. Cit., P.115-116.

لا يزال صبيًّا في الثالثة عشرة من عمره. وقد قبل أرسطو الدعوة – رغم أنها كانت في ذلك الوقت أقل من طموحاته السياسية التي علا شأنها في الفترة التي قضاها بصحبة هرمياس – وأصبح منذ ذلك الوقت مؤدبًا للإسكندر. وقد كان الموضوع الرئيسي الذي علمه للإسكندر هو الآداب اليونانية وخاصة دراسة الإلياذة، وبالطبع فقد ناقش معه أيضًا موضوعات عديدة من قبيل واجبات الحكام وفن الحكم. ويقال إنه كتب له عملين أولهما في الموناركية أو (عن الملكية On Monarchy)، وعن الاستعمار On Colonies[1].

ولا شك أن هذه الفترة قد شهدت بين الأستاذ والتلميذ تأثيرًا متبادلا؛ فقد تطور فكر أرسطو السياسي الذي بدأ بصورة مثالية كما كان حال أفلاطون في الجمهورية وتطور إلى تصوير الوقائع السياسية كما هي، فلا شك أن الإسكندر حاول جذب اهتمام أرسطو إلى الواقع السياسي وجره إلى تقدير حياة الفعل بدلا من الاقتصار على حياة الدراسة النظرية والتأمل[2]. أما أرسطو فقد حاول بالإضافة إلى تعليم الإسكندر كيفية تأمل المثال السياسي إن جاز هذا التعبير، حاول أن يلقنه مشاعره نحو هذه الرغبة العارمة التي وجدها لديه فيما يتعلق بغزو فارس وصهر اليونان مع الحضارات الشرقية، فقد كان أرسطو يؤمن بالتميز اليوناني وبأن غير اليونانيين (البرابرة) من جنس أدنى[3].

إن هذا التأثير المتبادل الذي ربما يكون قد حدث بين الأستاذ وتلميذه لم يمنع من أن يكون بينهما اختلافات في وجهات النظر؛ إذ إننا نعتقد أن الإسكندر كان تلميذًا متمردًا لا يقبل بسهولة الإذعان لآراء أحد حتى ولو كان أرسطو معلمه؛ ولعل أوضح مثال على هذه الشخصية المستقلة للإسكندر أنه رفض آراء أستاذه فيما يتعلق بالتميز اليوناني على بقية البشر؛ فقد كان أرسطو يساير أفلاطون في آرائه حول أن اليونانيين هم مَن ولدوا أحرارًا وأن بقية البشر من جنس أدنى ويمكن شن الحروب عليهم واسترقاقهم، بينما آمن

(1) Ross, Op. Cit., P.4.

(2) Ibid.

وأيضًا: د. بدوي، نفس المرجع، ص30.

(3) Ross, Op. Cit., P.4.

الإسكندر فيما يبدو بإمكان قيام الوحدة بين جميع البشر، ولقد عبر المؤرخ تارن Tarn عن ذلك حينما قال: «إن دولة أرسطو لم تحفل بمن يقطنون خارج حدودها، فلا مناص من أن يكون الأجنبي بحق أو عبدًا، ولكن الإسكندر قلب ذلك كله، وعندما نادى بأن جميع البشر أبناء لرب واحد وابتهل في أوبيس أن يكون المقدونيون والفرس شركاء في الإمبراطورية، وأن تعيش كل شعوب الأرض في وئام واتحاد قلبي وفكري، كان أول داع إلى الوحدة والإخاء بين البشر كافة»[1].

وربما يكون في إصرار الإسكندر على أن يواصل مسيرة والده في تأسيس الإمبراطورية الضخمة التي تنصهر في إطارها بلاد الشرق مع بلاد اليونان، ربما يكون في ذلك أوضح مثال على مدى الخلاف الفكري بينه وبين أستاذه؛ فقد ظل أستاذه حتى آخر حياته يؤمن بأن النظام السياسي الأمثل هو نظام «دولة المدينة»، ولا شك أنه حاول إقناع التلميذ بذلك. أما التلميذ فقد فرض على الواقع السياسي اليوناني تكوين تلك الإمبراطورية الضخمة مترامية الأطراف، وتم ذلك كله في حياة أرسطو نفسه! فالإسكندر توفي قبل أستاذه بعام! على أي حال فمهما كانت صورة العلاقة بين أرسطو وتلميذه، فإن الاختلاف الفكري الذي لاحظناه بينهما لم يفسد للود قضية؛ حيث يسجل التاريخ مدى مساعدة الإسكندر لأرسطو في تأسيسه لـ (اللوقيون) في أثينا ماديًّا ومعنويًّا وعلميًّا.

(د) تطور فكره وكتاباته في هذه المرحلة:

وإذا تساءلنا الآن عن مجمل تطور فكر أرسطو في هذا الطور الثاني من حياته لجاءتنا إجابة قاطعة من ييجر الذي يرى أن فكر أرسطو قد تشكل أساسه في هذا الطور؛ حيث يعتبر أن ما كتبه أرسطو فيه يمثل أساس فلسفته كلها. فقد بدأت مؤلفاته في هذه المرحلة بمحاورة «في الفلسفة» التي يبدو مما تبقى من شذراتها أن أرسطو كان قد بدأ يكوِّن لنفسه رأيًا جديدًا وإن كان لا يزال يتتبع أفلاطون، فإنه يتتبعه من هذا الكتاب تتبعًا نقديًّا، ففيه يخالف أرسطو آراء أفلاطون عن المثل وارتباطها بالأعداد، كما يخالفه في آرائه حول

(1) نقلًا عن: سارتون: نفس المرجع السابق، ص179.

أزلية العالم وحول تقسيم التاريخ الإنساني إلى عصور بدأت ذهبية ثم انحطت بعد ذلك. وقد أثبت ييجر أن معظم مقالات كتاب «الميتافيزيقا» قد كتبت في هذه الفترة. كما أوضح أن أساس فكر أرسطو الأخلاقي والسياسي قد تشكل في هذا الطور الثاني من حياته[1].

لقد انتهى هذا الطور الثاني من حياة أرسطو عقب وفاة الملك فيليب[2]؛ حيث غادر مقدونيا متجهًا إلى أثينا في عام 335–334ق.م.؛ ليبدأ طورًا جديدًا من حياته هو طور الأستاذية.

ثالثًا: طور الأستاذية:

عاد أرسطو إلى أثينا إذن بعد غياب دام حوالي ثلاثة عشر عامًا منذ وفاة أستاذه أفلاطون[3]، عاد إليها بعد تغير الظروف الفكرية والسياسية، فعلى الصعيد الفكري كان اسبوسيبوس زعيم الأكاديمية بعد أفلاطون قد توفي، وتولى رئاسة المدرسة من بعده اكسينوقراط، ولم يكن ممكنًا لأرسطو أن يعود إلى الأكاديمية خاصة بعد أن تباعدت أفكاره مع أفكار اكسينوقراط، والأكاديمية التي كانت في تلك الآونة قد ابتعدت بالفعل عن الروح الأفلاطونية الأصيلة ابتعادًا يكاديكون تامًّا بفضل انحراف اسبوسيبوس عن المسار الأفلاطوني الصحيح. وعلى الصعيد السياسي كانت أثينا قد أصبحت واقعة تحت السيطرة المقدونية؛ ولذلك كان ممكنًا لأرسطو أن يؤسس مدرسته الجديدة في ظل الحماية المقدونية وبمعاونة الإسكندر الذي كان قد تولى عرش مقدونيا وأصبح الرجل الأول في بلاد اليونان كلها وتطلع بقوة لأن يكون الرجل الأول في العالم، وهذا ما حدث بعد ذلك بالفعل!

فضل أرسطو إذن أن يتجه إلى تأسيس مدرسة فلسفية – علمية جديدة على أن يعود إلى الأكاديمية أو على أن يشارك في السياسة المقدونية.

---

(1) انظر: د. بدوي، نفس المرجع السابق، ص31 – 33.
وراجع: Jaeger: Op. Cit., P.124-308.

(2) Ross: Op. Cit., P.5.

(3) Jaeger: Op. Cit., P.311.

(أ) تأسيس (اللوقيون):

اختار أرسطو أن يقيم مدرسته في مكان يسمى اللوقيون (الليسيه) بالقرب من معبد الإله أبوللون ليكيوس (الإله الذئب) إله الرعاة ويبدو أن اسم المنطقة قد اشتق من اسم هذا الإله، وكان هذا المكان يمثل أجمل دار للتدريب في أثينا، وأسس المبنى وسط حديقه غنَّاء وطرقات مسقوفة. وكان دفء جو أثينا مشجعًا على أن يتمشى التلاميذ بصحبة الأستاذ في الفضاء أو تحت الأشجار أو تحت أحد الأروقة. ولعل هذا هو ما جعل الناس يطلقون عليهم لقب "المشائين" نسبة إلى أن التلاميذ كانوا يمشون بجوار أو حول الأستاذ أثناء إلقاء الدروس جيئة وذهابًا[1].

وقد أنشئ بالمدرسة بالإضافة إلى قاعات الدروس، حديقة للحيوان، ومتحفًا للتاريخ الطبيعي[2]. فضلا عن مكتبة كبيرة؛ مما ينبئ عن تميز المدرسة بمبانيها وملحقاتها وطريقة التدريس فيها.

(ب) اختلاف «اللوقيون» عن الأكاديمية:

لقد اختلفت المدرسة الأرسطية (اللوقيون) عن المدرسة الأفلاطونية (الأكاديمية) في كثير من الأشياء؛ فقد أسس أرسطو مدرسته لتصبح ليس فقط مدرسة للتأمل الفلسفي المجرد، بل لتصبح مدرسة علمية تنتهج منهجًا تجريبيًّا واقعيًّا في البحث عن الحقيقة في مختلف العلوم. وقد حدد سارتون الفرق الجوهري بين المدرستين في «أن أفلاطون قد قضى نصف عمره مديرًا للأكاديمية وعميدها بينما أسس أرسطو (اللوقيون) في الطرف الآخر من المدينة بعده باثنتين وخمسين سنة وأدارها ثلاثة عشر عامًا فقط (لا أربعين عامًا كأفلاطون)، وبينما كان معهد أفلاطون ابتكارًا عظيمًا وخبرته بالتدريس ضئيلة نسبيًّا، كان أرسطو في سن الخمسين حينما فتح (اللوقيون)، واكتسب خبرة كبيرة بالرجال والطلاب في أسوس وبللا. وبات أفلاطون يحلم دائمًا بالصلة الوثيقة بين ملك عظيم وفيلسوف

(1) انظر: ول ديوارنت: قصة الحضارة (الجزء الثاني من المجلد الثاني – حياة اليونان)، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1968م، ص494.
وانظر أيضًا: د. بدوي، نفس المرجع السابق، ص34.

(2) انظر: ول ديورانت: نفس المرجع، ص494.

كبير ولكن حلمه لم يتحقق، ولقي أرسطو على النقيض من ذلك تأييدًا من الإسكندر أقوى ملك في العالم القديم، فقد منحه إعانات مالية كما مد المتحف - وهو جزء من المدرسة الجديدة - بعينات من النباتات والحيوانات من كل نوع وهو أمر لا يقل أهمية عن المال، وكان في وسع أرسطو دائمًا أن يحصل من سيده على أي شيء يحتاج إليه لجعل التعليم واقعيًا مجديًا. وهذه الحقيقة توضح الفرق الجوهري بين (اللوقيون والأكاديمية)؛ فلم يكن المهم هو استطاعة أرسطو الحصول على العينات عند الحاجة إليها، بل كان المهم احتياجه فعلا إليها على حين أن أفلاطون لم يكن ليحفل بها»[1].

ذلك إذن هو الفرق الجوهري بين (الأكاديمية واللوقيون)، فقد كانت الأخيرة تنمو بفضل اتجاه مؤسسها التجريبي - العلمي، منحى تجريبيًا - علميًا - واقعيًا.

وفي ضوء هذا الفرق الجوهري الذي يكشف عن اختلاف هدف أرسطو من تأسيسه لمدرسته عن هدف الأكاديمية الفلسفي الخالص، كان لزامًا على أرسطو أن يتبع منهجًا مختلفًا في طريقة التدريس؛ فقد اتبع أرسطو طريقة العرض المنهجي المنظم للأفكار ولم يلجأ كأفلاطون لطريقة الحوار.

كما أنه كما حدثنا أولوس جيليوس Aulus Gellius الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثاني، كان يلقي نوعين من الدروس، دروسًا صباحية لخاصة التلاميذ، ودروسًا مسائية لجمهور الناس[2]. وبالطبع فقد كانت دروس الصباح مخصصة للمسائل الفلسفية والعلمية الدقيقة. أما دروس المساء فكانت في موضوعات يفهمها عامة الناس مثل الخطابة والشعر. ولا شك أن هذه الدروس المسائية قد ساهمت في تثقيف الجمهور في مسائل الجدل والخطابة والشعر وهي المجالات التي كانت سببًا في شهرة المعلمين السوفسطائيين. ولذلك أعتقد أنه كان لهذه الدروس المسائية فضلٌ كبيرٌ في القضاء على التواجد المكثف للسوفسطائيين في أثينا، وعلى دورهم في نشر الفكر الجدلي الذي تميز بالتمويه والمغالطة.

---

(1) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص184.

(2) نفسه، ص184.

على أي حال لقد أدى أرسطو و(اللوقيون) أو (الليسيه) دورهما على الوجه الأكمل، وقد راجت كلمة الليسيه رواج الأكاديمية في جميع اللغات الغربية تقريبًا، فلا تزال تستعمل في فرنسا للدلالة على جميع المدارس الثانوية التابعة للدولة، كما حظيت في الولايات المتحدة ببعض الرواج بمعنى جمعيات حرة لإلقاء المحاضرات والمناظرات وإقامة حفلات الموسيقى والسمر من كل نوع[1].

(جـ) مغادرة أرسطو لأثينا ووفاته:

لقد قضى أرسطو حوالي ثلاثة عشر عامًا في مدرسته معلمًا وباحثًا وكاتبًا، وعندما خبا نجم الإسكندر ثم وفاته في عام 323ق.م. استأنفت الأحزاب المناوئة لمقدونيا نشاطها المعادي، وأحس أرسطو بأن حياته ستتعرض للخطر نظرًا لما كانت عليه علاقته بالإسكندر، ولما كانت تلقاه مدرسته من رعاية ملكية. وقد تذكر خصوم أرسطو حينئذٍ نشيدًا كان قد كتبه يمجد فيه هرمياس فاتهموه بالإلحاد. ولذلك فقد قرر أرسطو ترك أثينا حتى لا يرتكب الأثينيون تلك الجريمة البشعة التي ارتكبوها من قبل حينما أعدموا سقراط وقال قولته الشهيرة بأنه لن يسمح للأثينيين بأن يخطئوا في حق الفلسفة مرتين. لقد ترك أثينا واتجه إلى خلقيس حيث مات هناك حسب أرجح الأقوال فيما بين شهري يوليو وأكتوبر من عام 322ق.م. عن اثنين وستين عامًا[2]، وذلك بعد أن عانى من مرض لم يمهله سوى بضعة أشهر وبعد أن ترك وصية نشرها ديوجين لايرتوس وتكشف عن أنه كان رب أسرة حسن العشرة، كريما مع زوجتيه، شديد العناية بأبنائه وخدمه، إنها كانت وثيقة تفيض بالمعاني الإنسانية الرفيعة على حد تعبير سارتون[3]. وتكشف عن أن أرسطو الإنسان كان أكثر إنسانية من أرسطو الفيلسوف الذي آمن بالتمايز بين البشر وفرق بين السادة والعبيد، وبين اليوناني وغير اليوناني!

---

(1) نفسه، ص185.

(2) Chroust: Op. Cit., P.73.

(3) سارتون: نفس المرجع السابق، ص156.
وانظر: Ross: Op. Cit., P.7.

الفصل الثاني

مؤلفاته وأسلوبه

تمهيد:

يعد أرسطو من أغزر الفلاسفة إنتاجًا، وأكثرهم موسوعية؛ فقد كتب كما يقول القدماء أمثال بطليموس واندرونيقوس حوالي ألف كتاب أو ألف مقالة[1]، وقد تنوعت موضوعات هذه الكتب أو المقالات فشملت كل العلوم المعروفة آنذاك أو التي أسسها أرسطو نفسه.

والمشكلة التي يواجهها المؤرخون بالنسبة لمؤلفات أرسطو تختلف عما كانوا يواجهونه بالنسبة لمؤلفات أفلاطون، فقد وصلتنا مؤلفات أفلاطون كاملة بشكل يحسده عليه معظم الفلاسفة القدامى بما فيهم أرسطو؛ حيث ضاعت الكثير من مؤلفات الأخير وخاصة تلك التي كتبها في شبابه، والتي كانت في واقع الحال أكثر شهرة وأبلغ تأثيرًا في القدماء من المؤلفات العلمية الرصينة التي بين أيدينا حتى الآن. وبالإضافة إلى مشكلة ضياع الكثير من مؤلفات أرسطو، يواجه المؤرخون مشكلة الكتب المنحولة؛ حيث نسب إليه قديمًا وفي العصر الوسيط كثيرًا من المؤلفات التي ربما كانت من تأليف غيره، أو ملخصات لكتبه استخلصت منها بإضافات بسيطة أو كثيرة حسب شخصية

---

(1) انظر: د. بدوي، نفس المرجع السابق، ص38.

المؤلف، فعلينا إذن أن نفحص كل تلك المؤلفات المنحولة أو المستخلصة من كتب أرسطو ليتضح أمامنا ما هو الصحيح بالنسبة له، وما يجب أن لا ينسب إليه، وبالطبع فقد بذل المؤرخون وخاصة من المحدثين الذين تخصصوا في دراسة مؤلفات أرسطو وتحليلها جهدًا كبيرًا في ذلك. وأصبحت الصورة أكثر وضوحًا بالنسبة لنا عما كانت عليه حتى عند قدامى الشراح والمؤرخين.

أولًا: مشكلة تقسيم مؤلفاته وتصنيفها:

وعلى أي حال، فقد مرت مشكلة البحث في مؤلفات أرسطو بأطوار عديدة، وقدم لها قوائم عديدة؛ فقد تحدث المؤرخون عن ثلاث قوائم قديمة لمؤلفات أرسطو؛ إحداها ما قدمه ديوجين لايرتوس، وثانيتهما ما قدمه مؤلف مجهول، لما لوحظ أن مضمونهما متشابه قيل إن أحدهما أخذ عن الآخر وربما يكونا قد نقلا عن مصدر واحد مجهول. وقد لوحظ أيضًا أن هذين الثبتين لمؤلفات أرسطو يتجاهلان عددًا من كتبه الرئيسية، فقد قيل في تعليل ذلك إنهما اعتمدا على مصدر سكندري يرجح أنه المؤرخ السكندري هرميبوس الذي عاش في أيام بطليموس فيلادلفوس. وقد اتجهت الآراء إلى هذا المؤرخ السكندري ظنًا من المؤرخين أنه قد اعتمد في قائمته على الكتب التي أمكن جمعها لأرسطو في مكتبة الإسكندرية، ويرجح أن المؤلفات الأرسطية لم تكن مكتملة في تلك المكتبة، وأن البطالمة ومَن عينوهم مشرفين على المكتبة قد واجهوا صعوبات عديدة في استكمال هذه المؤلفات. أما القائمة الثالثة فهي قائمة وصلتنا عن طريق المؤرخين العرب حيث أوردها ابن القفطي وابن أبي أصيبعة، وقد نسبت هذه القائمة إلى شخص يدعى بطليموس الغريب من نواحي روما. وهذه هي القائمة التي ربما يكون قد استفاد منها واعتمد عليها وأخذ عنها أندرونيقوس صاحب أشهر حصر وتصنيف لمؤلفات أرسطو[1].

وبالطبع فقد جرت على هذه القوائم تعديلات عديدة بحسب تطور البحث في مؤلفات أرسطو، وبحسب ما توصل إليه الباحثون من نتائج بصحة نسبة كتاب معين إلى أرسطو، أو باكتشاف كتاب كان مفقودا من هذه المؤلفات أو ما شابه ذلك.

(1) انظر: نفسه، ص36 – 38.

وبفعل هذه التطورات، فقد تباينت طرق النظر إلى مؤلفات أرسطو، واختلفت الرؤى حول تقسيمها؛ فقد رأى البعض[1] وهم الأغلبية تقسيم هذه المؤلفات إلى أقسام تتبع تطور حياته الفعلية، وهؤلاء يرون أنها يمكن أن تنقسم إلى ثلاث مجموعات:

1 – الأولى هي مجموعة ما كتب في مرحلة النشأة والتلمذة خلال ما أطلق عليه الطور الأكاديمي من حياته، ومعظم مؤلفات هذه المجموعة من المحاورات.

2 – والثانية هي المؤلفات التي كتبها في فترة التنقل والسفر التي قضاها بين آسيا الصغرى ومقدونيا وأثينا، والتي اشتغل خلالها بالتعليم في أسوس وببلا وأثينا.

3 – والثالثة هي المؤلفات التي كتبها في مرحلة الأستاذية من حياته، وهي الفترة التي أسس فيها (اللوقيون) وامتدت إلى آخر حياته تقريبًا.

وهناك مَن ينظرون إلى هذه المؤلفات على أساس أنها يمكن أن تقسم إلى؛ كتب منهجية وأخرى غير منهجية، فالكتب المنهجية هي التي يستعمل فيها أرسطو الأسلوب المنطقي الدقيق في الكتابة. أما غير المنهجية فهي التي لم يتبع فيها هذا المنهج المنظم في الكتابة، وجاءت عبارة عن مذكرات تتضمن نقاطًا وملاحظات كان يستخدمها أرسطو في التدريس[2].

وهناك مَن ينظرون إلى الأمر من زاوية أخرى؛ حيث يقسمون مؤلفات أرسطو إلى قسمين؛ المؤلفات المستورة والتي قصد بها الكتب التي اقتصر تداولها على خاصة التلاميذ، والمؤلفات المنشورة وهي التي قصد بها إمكان تداولها بين جميع الناس خارج أسوار المدرسة وخارج نطاق خاصة التلاميذ، وقد أشار أرسطو نفسه إلى ذلك في بعض ما كتب، كما أن الكثيرين من المؤرخين والشراح القدامى والمحدثين قد عرفوا هذا

(1) انظر من هؤلاء:

- Zeller E. : Outlines Of The History Of Greek Philosophy, Translated by L. R. Palmer, Dover Publication In., New York, Thirteen Edition 1980, P. 158.
- Jaeger: Op. Cit., P.24.

– جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص157 وما بعدها.

(2) انظر: د. بدوي، نفس المرجع السابق، ص47.

التصنيف واهتموا به وبحثوا فيه، وإن كانوا قد اختلفوا في الرأي حول معنى تلك التسمية، فإلى جانب الرأي السابق الإشارة إليه، فإن هناك مَن يرى مثل القديس توما الإكويني أن الكتب المنشورة هي التي تناول فيها أرسطو مسائل خارجة عن الموضوعات الرئيسية، واعتبرها أبحاثًا ملحقة ومنفصلة عن الموضوعات الأصلية التي تبحث في المؤلفات الرئيسية. وهناك مَن يرى مثل شارل تيرو أن المؤلفات المنشورة هي التي استخدم فيها أرسطو المنهج الجدلي الذي يعتمد على الظن، بينما المؤلفات المستورة هي الكتب التي اتبع فيها المنهج التحليلي - اليقيني[1].

على أي حال فيمكن القول إن هذا التمييز بين الكتب المستورة والمنشورة ربما يستند بالفعل على التمييز بين ما كتب للنشر على الجمهور، وما كتب ليتداول بين خاصة التلاميذ، وهذا لا يمنع من التأكيد على أن المنهج الذي اتبع في تأليف الكتب الأولى، غير الذي اتبع في تأليف الثانية، فقد كان أرسطو من المؤمنين بأن المنهج الذي يصلح لمخاطبة الجمهور هو المنهج الجدلي الذي يعتمد على المقدمات الظنية - المشهورة، بينما المنهج الذي ينبغي أن يتبعه الخاصة - أي العلماء والفلاسفة هو المنهج التحليلي - اليقيني (أي المنهج البرهاني بشقيه القياس، والاستقراء).

ثانيًا: التصنيف المقترح لمؤلفات أرسطو:

وفي اعتقادي أن التصنيف الأمثل للمؤلفات الأرسطية يكون بالتمييز فيها بين مجموعتين؛ مجموعة يمكن أن نطلق عليها مؤلفات الشباب أو (المؤلفات الأفلاطونية) وهي التي كتبها أرسطو وهو لا يزال تحت تأثير فلسفة أفلاطون سواء كتبت في حياة أفلاطون نفسه أو بعد وفاته، والمجموعة الثانية هي مؤلفات النضج أو المؤلفات العلمية وهي تلك التي كتبت في الأغلب قبيل وأثناء وبعد تأسيس أرسطو لـ (اللوقيون) وحتى وفاته[2]. فهذا التصنيف

---

(1) نفسه، ص 48 - 49.

(2) يشاركنا في هذا الاعتقاد: اميل برييه في كتابه: تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، الجزء الأول، دار الطليعة، بيروت، 1982م، ص223.

يتجاوز العديد من المشكلات المترتبة على التقسيمات السابقة وتضعها في الاعتبار في ذات الوقت، فالتمييز بين مؤلفات الشباب والمؤلفات العلمية يأخذ في الاعتبار ما طرأ على فكر أرسطو من تطور خلال حياته، كما يأخذ في الاعتبار أيضًا ما قيل عن المؤلفات المستورة والمنشورة؛ فمؤلفات الشباب قد عمد أرسطو إلى نشرها بنفسه. أما المؤلفات العلمية فقد كتبت في البداية على هيئة مذكرات وكانت أشبه بالمادة الخام التي تم تنظيمها وإصلاحها في مرحلة لاحقة حتى أضحت هي ما يطلق عليه الآن المؤلفات العلمية لأرسطو[1]. وبالتالي فقد كانت هذه المؤلفات الأخيرة حسبما تشير كل مصادرنا حبيسة المدرسة الأرسطية حتى وفاة أرسطو الذي لم يفضل نشر أي منها في حياته؛ مما سبب مشكلة حول هذه المؤلفات ونشرها سنفصل الحديث عنها بعد قليل.

(أ) مؤلفات الشباب:

كتبت معظم هذه المؤلفات كما قلنا في فترة تتلمذ أرسطو على أفلاطون في الأكاديمية؛ ولذلك جاء معظمها على شكل محاورات مثل المحاورات الأفلاطونية، فقد اتخذت هذه المؤلفات إذن شكل الكتابة الذي ارتضاه أفلاطون، كما اتخذ معظمها نفس مضامين المحاورات الأفلاطونية، فضلًا عن استعارة بعض أسماء المحاورات الأفلاطونية.

1 - فقد كتب أرسطو في هذه المرحلة محاورات اتخذت أسماء محاورات أفلاطون عناوين لها مثل:

- محاورة السياسي Politicus.
- محاورة السوفسطائي Sophistes.
- محاورة منكسينوس Menexenus.
- محاورة المأدبة Symposium[2].

(1) Ross, Op. Cit., P. 7.

(2) Ibid. P.8.

2 - وكتب محاورات بعناوين تختلف عن عناوين وأسماء محاورات أفلاطون، وإن كانت تعبر عن مضامين تكشف عن مدى تمثل وتأثر أرسطو بأفكار أفلاطون وإيمانه بفلسفته مثل:

- جريللوس Grylus أو عن الخطابة On Rhetoric: ومضمون هذه المحاورة مأخوذ عن محاورة جورجياس لأفلاطون، وجريللوس هذا الذي سميت هذه المحاورة باسمه كان ابنًا لاكسينوفون قتل في معركة مانتينيا Mantineu التي جرت في حوالي عام 362 - 361ق.م.، وربما كتبت هذه المحاورة في نفس التاريخ تقريبًا أو في تاريخ قريب منه[1].

- أوديموس Eudemus أو عن النفس On The Soul: ومضمونها مستمد بلا شك من محاورة فيدون لأفلاطون، حيث اتخذت اسمها من اسم صديق لأرسطو وتلميذ لأفلاطون يدعى أوديموس كما أشرنا من قبل، وخلد فيها أرسطو ذكرى هذا الصديق الذي توفي حوالي عام 354- 353ق.م.، وعبر فيها عن الاعتقاد الأفلاطوني حول الحياة السابقة للنفس في العالم السماوي وعودتها إليه بعد أن يفنى الجسد وهي تعبر عن عقيدة خلود النفس الأفلاطونية بدون مناقشة أو نقد من أرسطو[2].

3 - ومن مؤلفات الشباب الأرسطية مؤلفات لم تتخذ يقينًا شكل المحاورات الأفلاطونية ولا اسمها، وإن كان أرسطو فيها لا يزال يكتب متأثرًا بالكثير من آراء أفلاطون رغم محاولته التعبير عن نقده لبعض آراء أستاذه، ويبدو فيها الملامح الأولى للفلسفة الجديدة التي سيؤمن بها أرسطو، مثل:

- دعوة للفلسفة (بروتريبتيكوس Protrepticus): وهذا الكتاب الذي كان ضمن تلك المؤلفات المفقودة إلى وقت قريب واكتشف في نهاية القرن الماضي، وكان الفضل في ذلك للإنجليزي بابوتور الذي أثبت أن كتابًا ليامبليخوس (330 - 270) يحمل نفس

---

(1) Ibid.

وانظر أيضًا: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص157.

(2) Ross: Op. Cit., P.8.

وأيضًا: سارتون: نفسه، ص157.

العنوان أخذ بنصه الحرفي من كتاب أرسطو هذا، وللألماني الشهير فرنرييجر الذي حاول إعادة بناء هذا النص في كتابه الشهير عن أرسطو وتاريخ تطوره الفكري[1].

- ويطرح أرسطو في هذا الكتاب السؤال عن ضرورة التفلسف لبلوغ السعادة والحياة الأخلاقية الطيبة ويؤكد الإسكندر الأفروديسي (وهو من أكبر الشراح لأرسطو وعاش حوالي عام 200 بعد الميلاد) أنه (أي أرسطو) قدم فيه الدليل على ضرورة الفلسفة عندما بيَّن أن مَن يحتج على الفلسفة إنما يثبت بهذه الحجة أنه يتفلسف. لقد كان أرسطو في هذا الكتاب يدافع عن صحة تلك العبارة التي ذكرها أفلاطون في «محاورة الدفاع» على لسان سقراط، تلك التي قال فيها إن الحياة الخالية من البحث والتأمل حياة لا تليق بالإنسان[2].

- عن الفلسفة **On Philosophy**: ويعد هذا الكتاب أهم وأضخم مؤلفات أرسطو المفقودة وقد بذل المؤرخون جهدًا كبيرًا في محاولة معرفة تاريخ تأليف هذا الكتاب الذي يرجح أن يكون قد كتب أيضًا في فترة الشباب من حياة أرسطو أثناء مرحلة التنقل وقبل تأسيس (اللوقيون)، كما حاولوا أيضًا الكشف عن آراء أرسطو التي وردت فيه وإعادة بناء تلك الآراء[3].

ويقع هذا الكتاب في ثلاثة كتب يشرح أرسطو في أولها نظريته عن أزلية الكواكب بادئًا بعرض آراء الحكماء السبعة وما ورد في نقوش دلفي (مثل: اعرف نفسك). وفي الثاني، يقدم أرسطو بعض الانتقادات على نظرية المثل الأفلاطونية، وفي الكتاب الثالث يقدم نظريته الخاصة عن ألوهية الكواكب، ويعرض لرأيه حول حركة النفس الأزلية التلقائية

(1) انظر: مقدمة ترجمة د. عبدالغفار مكاوي لهذا الكتاب «دعوة للفلسفة – بروتريبتيقوس»، نشرت في العدد الثالث من مجلة كلية الآداب بجامعة صنعاء، اليمن، 1982م، ص14.
وكذلك Jaeger: Op. Cit., P.54-101.

(2) د. عبدالغفار مكاوي: نفس المرجع السابق، ص12.

(3) انظر من هؤلاء المؤرخين:

- Jaeger: Op. Cit., P.124-166.
- Chroust: Op. Cit. Volume II – Observations Of Some Of Aristotle's Lost Works, P.145-215.

ويذهب إلى أن للأجرام السماوية إرادتها الخاصة، ويتخذ من دوران الأجرام السماوية المنتظم دليلًا على أنها عقول إلهية[1].

لقد استمد أرسطو إيمانًا بوجود الإله من مصدرين هما مقدرة النفس على التنبؤ كما يظهر ذلك في الأحلام، ومنظر السماوات المرصعة بالنجوم، ولا شك في أن تأييد أرسطو لمذهب ألوهية الكواكب – كما ورد في هذا الكتاب – قد ساهم مساهمة قوية في رواجه في العصر الهللينستي، وقد عبر ييجر عن ذلك ولخصه تمامًا حينما قال إن قيام عبادة الكواكب التي لا تلدها أرض أو أمة، بل تسطع على جميع شعوب الأرض، وعبادة الإله المتعالي المتربع فوقها على عرشه هو فاتحة عصر العالمية في الدين والفلسفة، وعلى صهوة هذه الموجة الأخيرة تدفقت الثقافة الأتيكية Attic Culture في بحر الأمم الهللينستية[2].

ويجب أن نلحظ قبل أن نغادر الحديث عن هذا الكتاب الأرسطي الهام أن فلسفة أرسطو قد بدأت تتبلور بشكل مستقل عن أفلاطون؛ حيث نلمح أنه قدم في هذا الكتاب أول انتقاداته على نظرية المثل الأفلاطونية.

ومع ذلك فلا ينبغي أن نتصور أن فلسفة أرسطو قد استقلت تمامًا عن فلسفة أستاذه فلا يزال جوهر فلسفته – على حد تعبير سارتون ونحن معه – أفلاطونيًا فيما عدا إنكاره للمثال، ولا يزال متأثرًا بأفكار كلدانية وإيرانية كانت رائجة بين جدران أكاديمية أفلاطون[3]. لقد عرض أرسطو في هذا الكتاب صراحة لتطور الفكر الفلسفي مبتدئًا بعناصر الحكمة الدينية الأورفية وأصولها الشرقية خاصة من الديانات المصرية والفارسية، كما أورد نظرية العود الأبدي التي تعود إلى زرادشت والزرادشتية فيما قبل أفلاطون بفترة كبيرة[4].

---

(1) انظر: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص158.

(2) نفسه، ص159.

وراجع: Jaeger: Op. Cit., P.166.

(3) سارتون: نفس المرجع، ص159.

(4) Zeller: Op. Cit., P.159.

- الأجزاء المبكرة من الميتافيزيقا The Earliest Metaphysics: يعتقد كل من ييجر وروس أن أجزاء من بعض مقالات كتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو قد كتبها في تلك الفترة المبكرة من حياته في مرحلة التنقل؛ حيث يشير كلاهما أن هذه الأجزاء قد كتبت في نفس الفترة التي كتب فيها أرسطو محاورة «عن الفلسفة»[1]، وخلال فترة التنقل، وخاصة أن هذه الأجزاء من كتاب الميتافيزيقا تتضمن انتقاداته على نظرية المثل الأفلاطونية[2].

4 - ومن المؤلفات التي تنسب لأرسطو في هذه المجموعة أيضًا مؤلفات أوردتها بعض المصادر ولم ترد في مصادر أخرى. وإن كان يمكن التأكيد على صحة نسبة بعضها إلى أرسطو مثل:

- عن الاستعمار On Colonise أو حول المستعمرين About Colonists، وقد وجه أرسطو هذا الكتاب إلى تلميذه الإسكندر أثناء إقامته في مقدونيا، ويرجح أن يكون قد كتبه في أواخر هذه الفترة[3]؛ أي قبيل مغادرته لها.

- عن الحكومة الملكية On Monarchy: وقد كتب في نفس الفترة تقريبًا التي كتب فيها الكتاب السابق[4].

ويذكر روس بعض المحاورات ذات الأسماء المعروفة، وإن كنا نشك في أن يكون أرسطو قد كتبها بالفعل مثل:

- عن العدالة On Justice.

- عن الشعراء On Poets.

- عن الثروة On Wealth.

- عن التعليم On Education.

---

(1) Ross: Op. Cit., P.8.

(2) Jaeger: Op. Cit., P.167.

وأيضًا: Zeller: Op. Cit., P.160.

(3) Ross: Op. Cit. P.8.

(4) Ibid.

- عن السرور (الفرح) On Pleasure.

- عن العبادة On Prayer[1].

وبالإضافة إلى ما سبق من مؤلفات يتفق كل من ييجر وزيللر على أن جانبًا من كتابات أرسطو الأخلاقية وخاصة مقالات الأخلاق الأوديمية Eudemean Ethics قد كتبت في هذه الفترة، فترة التنقل مواكبة للأجزاء المبكرة من كتاب الميتافيزيقا[2]. ويرجح الأخير أن يكون الكتاب الأول من الميتافيزيقا، فضلًا عن النظريات الأساسية في فلسفته الطبيعية والكونية قد كتبت أيضًا في هذه الفترة؛ حيث يرى أن الكتابين الأولين من كتاب الطبيعة Physics من مؤلفات نفس الفترة[3].

ونحن وإن كنا بشكل عام مع القائلين بأن مؤلفات أرسطو العلمية لا يمكن أن تكون قد كتبت بالكامل في فترة الأستاذية، فترة استقراره في أثينا وبعد تأسيسه لمدرسته الفلسفية؛ وذلك لأننا نعتقد معهم بأن مرحلة التنقل من حياة أرسطو والتي استمرت أكثر من اثني عشر عامًا لم تكن خلوًّا من التأمل والكتابة، فكما كان أرسطو يكتب حتى في حياة أفلاطون، استمر يكتب في فترة تواجده في آسيا الصغرى وفي مقدونيا. ولذلك فالأرجح أن تكون الأجزاء الأولى من معظم كتاباته في الميتافيزيقا (الفلسفة الأولى)، وفي الطبيعة والأخلاق والسياسة، بل وأيضًا في علوم الحيوان قد دونت كمذكرات أو مقالات مستقلة قبل استقراره في أثينا وتأسيس (اللوقيون).

ومع ذلك، فنحن نعتقد أن من الأفضل حينما نصنف مؤلفات أرسطو عمومًا أن نقتصر على فصل مؤلفات الشباب التي غلب طابع الحوار عليها ووضح فيها التأثير الأفلاطوني، عن المؤلفات العلمية التي استقر الرأي على أنها بشكلها الذي وصلنا منذ آندرونيقوس الرودسي - هي المؤلفات صحيحة النسبة إلى أرسطو، وهي التي كانت متداولة داخل

---

(1) Ross, Op. Cit., P.8-9.

(2) Jaeger: Op. Cit. P. 228.

وأيضًا: Zeller: Op. Cit. P.160-161.

(3) Ibid., P.161.

(اللوقيون). ففي هذا الفصل فوائد عديدة بالنسبة للدارس لأرسطو أو للقارئ العام؛ فهو من ناحية سيدرك أن فكر أرسطو قد طرأ عليه التطور عبر مراحل حياته من مرحلة النشأة والتلمذة إلى طور التنقل والسفر إلى مرحلة الاستقرار النهائي في أثينا والاقتصار على مهنة المعلم أو الأستاذ الأكبر في (اللوقيون).

وهو من ناحية أخرى سيدرك أن ما كتب تحت تأثير أفلاطون كانت المؤلفات التي اتخذت شكل المحاورات الأفلاطونية أو تأثرت بوضوح بمضامين مذهبه وأفكاره. أما ما كتب قبيل وأثناء وبعد تأسيس (اللوقيون) فهي بالفعل المؤلفات العلمية الأرسطية التي بقت والتي نعتمد عليها الآن في عرض ومعرفة جوانب الفلسفة الأرسطية.

(ب) مؤلفات النضج (المؤلفات العلمية):

غريب أمر أرسطو سواء بالنسبة لمؤلفاته التي فقدت أو تلك التي بقت ونشرت؛ فمؤلفاته الأولى كانت الأشهر في الزمن القديم، وكانت فيما يبدو الأكثر تأثيرًا قبل أن تفقد وتصبح أثرًا بعد عين؛ ولا أدل على ذلك من قصة كتابه «دعوة للفلسفة Protrepticus» فقد ترجم شيشرون مضمونه إلى اللاتينية أو وضع على غراره تمامًا كتابه هورتنسيوس Hortensius، وقد تأثر بهذا الكتاب الأخير يامبليخوس Iamblichus، ووضع كتابًا بنفس العنوان، كما تأثر به جوليان المرتد (في النصف الثاني من القرن الرابع) وأثر أعمق الأثر في نفس القديس أوغسطين (في النصف الأول من القرن الخامس)، فقد قرأه في سن التاسعة عشرة فكان دون غيره الكتاب الذي جعله يقبل على دراسة الفلسفة[1]. وقد ظل هذا الكتاب مع نظيره «عن الفلسفة» يفعلان فعلهما في التأثير على دارسي الفلسفة طوال العصر الهللينستي، وفي مطلع العصر الوسيط حتى اختفيا مع كل ما كتبه أرسطو من مؤلفات الشباب، ولم يتبق منها جميعًا سوى شذرات متفرقة هنا وهناك بعد عدة قرون، وكأن أرسطو ظل معروفًا بشكل معين في هذه القرون ثم حل مكانه فجأة أرسطو آخر مختلف عنه كل الاختلاف على حد تعبير سارتون[2].

(1) انظر: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص159.
وأيضًا: Ross, Op. Cit., P.8 .

(2) انظر: سارتون: نفسه، ص160.

وهذا أمر يثير فعلًا الحيرة والعجب؛ إذ كان من الطبيعي لكتب حازت كل هذه الشهرة والتأثير أن يكون متوافرًا منها أكثر من نسخة، فكيف اختفت فجأة كل هذه النسخ وتفتتت كشذرات ترددت هنا أو هناك في مؤلفات لشراح وفلاسفة تاليين؟! وما هو سر اختفاء هذه المؤلفات لدرجة أنه لا يوجد نص واحد كامل من تلك المؤلفات، ولم يعد موجودًا منها إلا تلك الشذرات التي أعاد المحدثون اكتشافها بالتقريب وقاموا بإعادة بناء جديدة لها؟!

أما فيما يخص مؤلفاته العلمية التي لا تزال كاملة بين أيدينا، فأمرها أيضًا يثير العجب والحيرة؛ إذ تردد منذ الزمن القديم قصة اختفائها ثم اكتشافها في قبو قديم بالصدفة فيتم إصلاحها ونشرها!!

وتقول القصة كما أوردها العديد من المؤرخين، أنه بعد وفاة أرسطو آلت أوراقه إلى صديقه وخلفه على رئاسة (اللوقيون) ثيوفرسطس، وأوحى الأخير بأن تنتقل هذه الأوراق ليس لمن سيخلفه في رئاسة المدرسة، بل لابن أخته نيليوس Neleus ابن كورسيكوس مواطن مدينة سكبسيس في طرواده. ويبدو أن ورثة نيليوس هذا كانوا لا يدركون قيمة هذه المؤلفات فأهملوها وأخفوها في سرداب مليء بالحشرات التي عبثت كثيرًا بها، ثم باعوها كلها أو بعضها لبطليموس فلادلفوس (285 – 247ق.م.) وكان آنذاك ينشئ مكتبة الإسكندرية. وهناك رواية أخرى تقول إنهم لم يبيعوها وأخفوها في ذلك السرداب حتى لا تقع في يد ملكهم أتالوس البرغامي (269 –197ق.م.) الذي كان هو الآخر قد شرع في بناء مكتبة تنافس مكتبة الإسكندرية في برجاما. وبعد مضي فترة من الزمن سمع أبلليكون Apellicon أحد المشائين وأحد جامعي الكتب الأثرياء.. سمع بهذا الكنز أثناء مروره ببلده سكبسيس فاشترى هذه الكتب لمكتبته الخاصة في أثينا، ويروي أن هذا الرجل مات قبيل حصار سلا Sulla لأثينا ونهبه إياها (84ق.م.)؛ حيث اشترى سلا هذه المخطوطات أو استولى عليها عنوة ونقلها إلى روما. وحدث بعد ذلك أن عهد بها إلى شخص يدعى تيرانيو Tyrannio وكان عالمًا لغويًّا قديرًا امتدحه كل من شيشرون واسترابون، فاقتصر عمله فيما يبدو على عمل قائمة بها وكتابة وصف لكل عمل فيها. ويقال إنه ربما شرع في نشرها نشرة مليئة بالأخطاء، أو ربما لم يتم عمله، وأن الذي اضطلع به وأكمله هو

أندرونيقوس الرودسي الذي عاش في النصف الأول من القرن الأول قبل الميلاد، ويعتقد على نطاق واسع أن هذه النشرة كانت أول نشرة لمؤلفات أرسطو العلمية، وأن جميع النسخ بعد ذلك أخذت عنها سواء مباشرة أو بطريقة غير مباشرة[1].

والحقيقة أنه رغم طرافة هذه القصة إلا أننا لا نكاد نصدق أن تلك كانت النسخة الوحيدة التي تم تداولها على هذا النحو الغريب حتى تلقفها أخيرًا مَن عني بتصحيحها ونشرها بعد أن أكل منها العفن وتداولتها الأيدي كل هذه السنين!!، فنحن أميل إلى حقيقة بديهية أخرى هي أن ثمة نسخًا أخرى كانت موجودة ومتداولة بين أيدي تلاميذ أرسطو في (اللوقيون)، وإلا فكيف نفهم تتلمذهم على المذهب الأرسطي؟ وماذا كانوا يتدارسون طوال تلك الفترة إن لم يكن لديهم تلك النسخ الأخرى من المؤلفات الأرسطية؟. إن الحقيقة الواضحة إنه ربما تكون تلك النسخة التي تداولتها الأيدي في تلك القصة هي النسخة الأصلية التي أهداها أرسطو لتلميذه وخليفته ثيوفراسطس، بينما كانت هناك بلا شك نسخ أخرى بين أيدي بقية التلاميذ! والأرجح أن يكون اندرونيقوس نفسه قد تتلمذ على نسخة من هذه النسخ الأخرى في فرع (اللوقيون) في رودس، وربما يكون قد خاف على المخطوطة الأصلية من الضياع، فقام بإصلاحها ونشرها مستفيدا من تلك النسخ الأخرى.

على أية حال، فإن النسخة التي نشرت بواسطة أندرونيقوس هي أول نسخة تداولتها يد الجمهور منذ ذلك التاريخ وحتى الآن، وعليها اعتمد المؤرخون والشراح حتى الآن، ويمكن قسمتها إلى خمسة أقسام بحسب موضوعاتها على النحو التالي:

---

(1) انظر من هؤلاء المؤرخين:

- سارتون: نفس المرجع السابق، ص161 – 162.
- د. بدوي: نفس المرجع السابق، ص50 –52.

- Zeller: Op. Cit., P.162.
- Benjamin Farrington: Aristotle – Founder Of Scientific Phitosophy, Weidenfeld & Nicolson Ltd, London 1965, P.70-72.

1 ـ المؤلفات المنطقية:

وهي التي عرفت منذ العصر البيزنطي في القرن السادس الميلادي بالأورجانون Organon، وهي ستة مؤلفات مرتبة على النحو التالي:

1 - المقولات (قاطيغورياس) The Categories: وهي بحث في التصورات، وعلى أي نحو يقال الشيء والوجود.

2 - العبارة (باري ارمينياس) On Interpretation: وهو بحث في منطق القضايا وأقسام العبارة.

3 - التحليلات الأولى (أنالوطيقا الأول) The Prior Analytics.

4 - التحليلات الثانية (أنالوطيقا الثانية) The Posterior Analytics: ويبحث عن أنواع الحجج، وخاصة الحجج البرهانية (القياس والاستقراء).

5 - الجدل (الطوبيقا) The Topics: ويبحث في قواعد الجدل المنطقي، وكيفية التمييز بين الحجج البرهانية والحجج الجدلية، وأنواع الحجج البرهانية، وأنواع الحجج الجدلية، ومواضعهما.

6 - الأغاليط السوفسطائية (السوفسطيقا) On Sophistical Fallacies: ويبحث في تركيب الحجج والأغاليط السوفسطائية، وكيفية رفضها والتغلب على أصحابها.

2 ـ مجموعة المؤلفات الطبيعية:

وهي تأتي حسب الترتيب المنطقي لمؤلفات أرسطو بعد الكتب المنطقية التي كانت غالبًا ما ينظر إليها على أنها أداة للعلوم المختلفة. وإن كان زيللر يختلف عن ذلك التصنيف الشائع بأن وضع المؤلفات الفلسفية (الميتافيزيقا) قبل مجموعة المؤلفات الطبيعية(1).

وهذه تعد أكبر مجموعة من حيث عدد الكتب التي تنتمي إليها؛ ومن حيث اشتمالها على عدد غير قليل من العلوم الطبيعية وليس فقط على ما نعرفه الآن باسم علم الطبيعة؛

(1) Zeller: Op. Cit., P. 162-163.

إذ يوضع ضمن هذه المجموعة كتب أرسطو في علم الفلك وعلم النفس وعلوم الحياة، بالإضافة إلى كتبه في علم الطبيعة، وأشهر هذه المؤلفات الطبيعية ما يلي:

1 - كتاب الطبيعة Physics: وقد ترجمه العرب قديمًا تحت عنوان: "السماع الطبيعي"، كما أطلقوا عليه "سمع الكيان"، وهو كتاب شامل في فلسفة أرسطو الطبيعية وعالج فيه مشكلات الحركة والمكان والزمان واللاتنا هي وغيرها، وقد جاء في ثمانية كتب أو مقالات.

2 - عن السماء On The Heavens: وقد جاء في أربعة كتب (أي مقالات) عالجت موضوع السماء والعالم السماوي.

3 - عن الكون والفساد On Generation And Corruption: وجاء هذا الكتاب في كتابين (أي مقالين)، بحث فيهما موضوع الكون والفساد؛ أي قضية الوجود والعدم.

4 - الآثار العلوية Meteorologica و Meteorlogy: وهو يشتمل على أربعة كتب أو مقالات تبحث في الظواهر الجوية والشمس والقمر والنجوم.

5 - عن النفس De Amima - On The Soul: ويشتمل على ثلاثة كتب أو مقالات، تبحث في تعريف النفس وقوى النفس المختلفة، وتبحث في طبيعة النفس الإنسانية والعقل الإنساني وملكاته المعرفية.

6 - الطبيعيات الصغرى Parva Naturalia - Short Physical Treatises: وهي مجموعة من الأبحاث والدراسات المتعلقة ببعض الظواهر الطبيعية - النفسية، وقد أطلق عليها المصنفون والشراح الطبيعيات الصغرى لتمييزها عن كتاب النفس باعتباره الكتاب الأشمل، والذي يبحث في موضوع النفس بشكل كلي، فضلًا عن إدراكهم لميل أرسطو إلى وضع هذه الأبحاث الصغرى في الظواهر النفسية ضمن موضوعات البحث الطبيعي.

وأهم هذه الأبحاث ما يلي:

- عن الحس والمحسوس De Sensu Et Sensibili - On Sense And The Sensible.

- عن الذكر والتذكر Dememoria Etreminiscentia - On Memory And .Reminiscence
- عن النوم واليقظة De Somno Et Vigilia - On Sleep And Sleeplessness.
- عن الأحلام De Sommiis - On Dreams.
- عن تعبير الرؤيا في الأحلام De Divinatione Pee Somnum - On Prophesying .By Dreams
- عن طول العمر وقصره On Longevity And Shortness Of Life De Longitudine .et Brevitate Vitae
- عن الشباب والشيخوخة De Iuventate et Senectute - On Youth And Oldage.
- عن الحياة والموت De Vita et Morte - On Life And Death.
- عن التنفس De Respiratione - On Breathing.

7 - تاريخ الحيوان Historia Animalium - The History Of Amimals: ويشتمل على تسعة كتب أو مقالات تبحث في تاريخ الأنواع المختلفة للحيوانات.

8 - أجزاء الحيوان De Partibus Animalium - On The Parts Of Animals: ويشتمل على أربعة مقالات، يتحدث في أولها عن المنهج في علم الحياة، ويحدد خطوات المنهج الذي سيتبعه في دراسة الحيوان وأهمية علم الحياة والمصطلحات المستخدمة فيه، وفي المقالات الثلاثة التالية يبدأ تفصيل الحديث عن أجزاء وعناصر الكائنات الحية وتركيبها ووظائفها.

9 - حركة الحيوان De Motu Animalium - On The Motion In Animals: وبعض المدرسين ينظرون إلى هذا الكتاب على أنه منحول.

10 - توالد الحيوان De Generatione Animalium - On The Generation Of Animals: وهو يشتمل على خمسة كتب أو مقالات مشكوك في صحة نسبتها إلى أرسطو.

والحقيقة إنه فيما يتعلق بمؤلفات أرسطو عن الحيوان، فإنه من الواضح أن أكثرهم شهرة وأكثرهم صحة في نسبته إلى أرسطو هما كتاب "تاريخ الحيوان" الذي نقله العرب تحت عنوان: "طباع الحيوان"، وكتاب: "أجزاء الحيوان"، ويرجح ييجر أنهما كتبا في مرحلة متأخرة من تطور أرسطو الفكري نظرا لغزارة مادتهما واشتمالهما على تفاصيل دقيقة ما كانت تتوفر لأرسطو قبل غزو الإسكندر لبلاد الشرق خاصة الهند؛ فالمعلومات التي وردت حول عادات الحيوان وخاصة الفيل - الذي لم يكن معروفًا في بلاد اليونان - تؤكد أن هذه المؤلفات لم يكتبها أرسطو إلا بعد أن توافرت لديه عبر تلاميذه من العلماء الذين أرسلهم بصحبة الإسكندر في هذه الحملات؛ ولذلك جاءت هذه المؤلفات عن الحيوان أكمل وأفضل ما أنتجه أرسطو في مجال العلم الطبيعي[1].

3 - الأعمال الميتافيزيقية (الميتافيزيقا - ما بعد الطبيعة):

كتاب الميتافيزيقا: ويشتمل على هذه المجموعة من الكتب التي كانت عبارة عن كتب أو مقالات متفرقة كتبت في تواريخ مختلفة، ويبدو أنها لم تجمع على هذا النحو إلا على يد اندرونيقوس مستفيدًا في ذلك بجهود بعض السابقين عليه. ولما كانت تلك الأبحاث الميتافيزيقية التي كتبها صاحبها مسميًا إياها «في الفلسفة الأولى Philosophia Prote»، مبنية على الأبحاث الطبيعية وتستفيد منها، فقد فضل المصنفون القدامى أن يضعوها بعد الأبحاث الطبيعية، ومن هنا جاءت تسميتهم لها بالميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة[2]. وقد عرف الكتاب بهذا الاسم عند الشراح المسلمين كما عرفوه بتسمية أرسطو الأصلية «الفلسفة الأولى»، و«العلم الإلهي»، كما أطلقوا عليه أيضًا كتاب «الحروف» نظرًا لأن كل مقالة أو كتاب منه كان مرقومًا بأحد الحروف اليونانية[3].

---

(1) Jaeger: Op. Cit., P.308, P.330.

(2) Zeller: Op. Cit., P.163.

وأيضًا: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1953م، ص115.

(3) نفسه.

4 ـ مجموعة المؤلفات الأخلاقية والسياسية:

ولأرسطو العديد من المؤلفات في ميدان الأخلاق والسياسة؛ ولذا قد يتساءل البعض عن الضرورة التي جعلت هذا التصنيف يضعهما معًا، والحقيقة أن هذا ربما يرجع إلى أرسطو نفسه؛ فهو رغم فصله موضوع علم وفلسفة الأخلاق عن موضوع علم وفلسفة السياسة، يرى أن العلمين مرتبطان ببعضهما بعضًا؛ نظرًا لأن الفضيلة الأخلاقية ترتبط لديه بالفضيلة السياسية وبشروط المواطنة الحقة.

على كل حال، فإنه ينسب لأرسطو ثلاثة مؤلفات في الأخلاق هي:

1 - الأخلاق الأوديمية The Eudemian Ethics: وهو يشتمل على سبع مقالات، ورغم أن كثير من الباحثين يرون أنه آخر ما كتب من مؤلفاته الأخلاقية، ويرجحون أن كاتبه هو تلميذه أوديموس، ولكن الحقيقة هي أن هذا الكتاب مع "الأخلاق النيقوماخية" هما من مؤلفات أرسطو وانعكاس لدروسه الشفهية ولأسلوبه في الكتابه. ويعتبر البعض أن هذا الكتاب بمثابة التمهيد والدعوة إلى ما ورد بعد ذلك في "الأخلاق النيقوماخية"؛ ومن ثمَّ فهو يعتبر من مؤلفات أرسطو المبكرة التي تتواكب مع المقالات المبكرة من "الميتافيزيقا"؛ والتي يعود تاريخ تأليفها إلى الفترة التي قضاها أرسطو في أسوس Assos بين عامي 348–345ق.م.[1].

2 - الأخلاق النيقوماخية The Nicomachean Ethics: وهذا هو الكتاب الأهم من بين كتب أرسطو الأخلاقية، لأن الكتاب السابق يعد الأقدم والأقرب إلى التأثر بأفلاطون وبمذهبه، بينما يعد هذا الكتاب هو الأقرب إلى التعبير عن مذهب أرسطو، وهو أكمل مؤلفاته الأخلاقية، فالمقالات الرابعة والخامسة والسادسة من الأخلاق الأوديمية قد فقدت، فوضعت مكانها المقابلة لها من «الأخلاق النيقوماخية»[2].

---

(1) Ross: Op. Cit., P.14.

(2) Ibid. P.14-15.

وأيضًا: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص115 – 116.

3 - الأخلاق الكبرى Magna Moralia - Great Ethics: ورغم الاسم الضخم لهذا الكتاب، فهو أصغر المؤلفات الأخلاقية لأرسطو فهو مكون من مقالتين اثنتين، ويبدو أنه كان تعبيرًا عن محاضرة تعود في أصلها إلى التأثر بأفلاطون، وقد نقحها أحد التلاميذ. وقد أدخل أرسطو عليه تعديلات كثيرة بعد تأليفه وهو على كل حال لا يعتد به كثيرًا؛ لأن آثار تدخل ثيوافرسطس واضحة فيه، كما أن لغته في كثير من مظاهرها متأخرة[1].

ولذلك فإن المؤلف الرئيس لأرسطو في الأخلاق هو كما قلنا "الأخلاق النيقوماخية" نظرًا لأنه كتب على الأرجح في الفترة المتأخرة من حياة أرسطو، فضلًا عن أنه مكوَّن من عشر مقالات، فهو الكتاب الأكبر والأدق نسبة إلى صاحبه، والأشمل بين المؤلفات الثلاث. أما في السياسة، فقد ألف أرسطو كتابين هما:

4 - النظم السياسية: وهو كتاب مفقود، يقال إن أرسطو قد جمع فيه دساتير 158 دولة يونانية مختلفة، ولم يصلنا منه سوى الجزء الخاص بدستور أثينا The Constitution Of Athems، وقد اكتشف هذا الجزء في بردية وجدت في مصر عام 1890م أو 1891م[2]. وقد قام د. طه حسين بنقل هذا الجزء إلى العربية تحت عنوان: «نظام الأثينيين». ويقع هذا الكتاب في جزأين رئيسيين: (1) التاريخ الدستوري منذ أقدم العصور حتى أيام أرسطو، ويصف فيها كل مرحلة وصفًا لبقًا واضحًا. (2) وصف تحليلي للدستور الأثيني والحكومة الأثينية كما كانت حوالي عام 330ق.م.[3].

5 - كتاب السياسة The Politics: وهو كتاب لاشك في نسبته إلى أرسطو[4]، وهو كتاب شامل ناقش فيه أرسطو كل قضايا علم السياسة، وحدد فيه رأيه حول معالم المدينة

(1) Ross: Op. Cit., P.15.

(2) Zeller: Op. Cit., P.165-166.

وكذلك: Ross: Op. Cit., P.16.

وأيضًا: يوسف كرم، نفس المرجع، ص116.

(3) انظر: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص163.

(4) Ross: Op. Cit., P.15.

الفاضلة ودستورها وطبقاتها، وأنماط الدساتير المختلفة، وكيفية المحافظة على النظام السياسي في ظل أي دستور منها، وحدد أسباب الثورات السياسية، وبيَّن كيفية تلافيها في ظل أي نظام سياسي.

5 ـ مجموعة الكتب الفنية وعلم الجمال:

ولأرسطو كتابان هامان في هذا المجال هما:

1 - كتاب الخطابة The Rhetoric: وهو مؤلف من ثلاثة كتب أو مقالات، تعتبر الأولى والثانية منهما ثابتة النسبة لأرسطو، بينما يتطرق الشك إلى نسبة الثالثة إليه[1]. وهو يقدم فيه نظريته العامة في الخطابة؛ معناها وأنواعها وفائدتها وفي كيفية التأثير في النفوس.

2 - كتاب الشعر Poetics: وهو أهم مؤلفات أرسطو في الأدب والفن؛ حيث عرض فيه لنظريته العامة في الفن ولنظريته الشهيرة في النقد الفني. ولم تقتصر الدراسة فيه على فن الشعر، بل درسه في إطار نظريته العامة في الفن والتمييز بين المأساة "التراجيديا" والملهاة "الكوميديا". ورغم أهمية هذا الكتاب إلا أنه لم يصلنا كاملًا؛ إذ لم يصلنا منه إلا مقاله واحدة كاملة من مقالتين أو أكثر، ولا يستطيع أحد أن يؤكد هل ضاعت بعض أجزائه أم أن أرسطو نفسه لم يكمله؟

وينسب لأرسطو كتابٌ ثالثٌ في هذه المجموعة هو:

1 - كتاب الخطابة إلى الإسكندر The Rhetorica Ad Alexandrum: وهو كتاب مشكوك في صحة نسبته إلى أرسطو، رغم أنه يبدأ بعبارة "من أرسطو إلى الإسكندر"، لكن قال اراسموس إن هذا الإهداء للإسكندر مزور رغم أنه من الواضح أن لهذا الإهداء والمقدمة طابعًا أرسطيًا. على أي حال لقد ذهب بعض المؤرخين والكتَّاب إلى أن هذا الكتاب بأكمله منحول، ويرى بعضهم أنه من تأليف أنا كسيمنيس اللامبساكس Anaximenes of Lampsacus (الذي عاش حوالي عام 380 – 330ق.م.)، وكان

(1) Ibid. P.16.

معاصرًا لأرسطو، وإن كان بعضهم الآخر يرى أنه قد كتب في وقت متأخر نسبيًا، وقد أثبت البحث وجود بعض أجزائه في ورقة البردي التي عثر عليها جرنفل وهنت في هيبة Hebeh ونشراها في عام 1906[1].

وعلى أي حال، فسواء كان أرسطو هو مؤلف هذا الكتاب أم أنه لم يكن من تأليفه، فهو ليس فيه أي جديد يمكن أن يضاف إلى ما كتبه أرسطو في كتابه الأساسي عن "الخطابة".

ثالثًا: أسلوب أرسطو ومنهجه في التأليف العلمي:

وبعد فقد كانت تلك إطلالة سريعة على مؤلفات أرسطو عبر مراحل حياته الفكرية حرصنا فيها على أن نكشف في أضيق الحدود عن مضمون كل مؤلف منها، وخاصة المؤلفات التي كتبت في المرحلة الأخيرة من حياته، وهي الكتب العلمية التي نستند عليها في عرض مذهبه في الفلسفة، وفي عرض آرائه العلمية.

(أ) أسلوبه:

وقبل أن ننتقل إلى هذا العرض المنهجي لفلسفة أرسطو، يجدر التساؤل حول الأسلوب الذي اتبعه أرسطو في هذه المؤلفات، خاصة وأنه من المفترض أن يكون هذا الأسلوب قد تطور عبر مراحل حياته الفكرية.

والحقيقة أن هذا التطور في أسلوب أرسطو كان أمرًا واقعًا سبَّب الكثير من اللبس عند شراحه والمعجبين به؛ فقد امتدح بعضهم أسلوبه لدرجة أن قال شيشرون: «إن أسلوبه يتدفق كنهر من ذهب»[2]، وبالطبع فإنه يجدر الإشارة إلى أن هذا الإعجاب قد انصب على مؤلفات الشباب الأرسطية التي ربما جارى فيها أرسطو أستاذه أفلاطون في جمال الأسلوب ورقة التعبير وكثرة التشبيهات وحلاوة النص في الحوار.

أما البعض الآخر فيرى أن كتب أرسطو تخلو تمامًا من تلك المزية التي تحدث عنها شيشرون، فأسلوبه فيما يقول تايلور Taylor جاف وصوري، ولغته عميقة مليئة

(1) انظر: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص346 – 347.
وأيضًا: Ross: Op. Cit., P.16.

(2) نقلاً عن: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص116.

بالمصطلحات الدقيقة التي قلما تستطيع تحريك العاطفة، إنه يتبع أسلوبًا غير نموذجي ويقتفي عادة أبسط قواعد الإنشاء في كتابته[1].

والحقيقة أن الأسلوب الذي اتبعه أرسطو في تأليف كتبه العلمية يمتاز بالفعل بالصعوبة وبكثرة المصطلحات، وهو بعيد عن تحريك العواطف والانفعالات. وهذا في اعتقادي لا يعيب أرسطو في شيء؛ إذ إن هذه الصعوبة في الأسلوب المتبع في كتابات أرسطو العلمية له أسبابه التي يمكن نحصر بعضها فيما يلي:

أولا: إن معظم هذه المؤلفات كما أشرنا من قبل لم يكن أرسطو يقصد إلى كتابتها ونشرها على ما هي عليه؛ إذ كانت تعد كمذكرات يحاضر من خلالها تلاميذه، وبالطبع فمن الطبيعي أن تأتي هذه المذكرات مركزة، وشديدة الإيجاز لأنه كان بلا شك يقوم بتوضيح ما هو غامض منها شفاهة في محاضراته.

ثانيًا: إن القصة التي أثيرت حول المخطوط الأصلي لكتب أرسطو وتناقلتها أيادٍ كثيرة، وفقدان هذه النسخة لفترة من الزمن، فضلًا عن إخفائها في ذلك المخزن العتيق المليء بالحشرات قبل نشرها قد تسبب في صعوبة أمام مَن حاول بعد ذلك إصلاحها ونشرها.

ثالثًا: إن أرسطو كان في هذه المؤلفات يؤسس لعلوم عديدة كانت على أيامه حديثة العهد، حديثة النشأة، ومن الطبيعي أن يحاول اشتقاق المصطلحات اللازمة لكل واحد من هذه العلوم بحسب خصوصية موضوعه، وخصوصية منهج الدراسة المتبع فيه. وورود الكثير من هذه المصطلحات الجديدة في مؤلفات أرسطو سبب بلا شك صعوبة أمام قرائه الذين كانوا وخاصة في الزمن القديم يسمعون عن هذه المصطلحات لأول مرة. وبالطبع فإن وضع هذه المصطلحات الجديدة الملائمة للعلوم الجديدة مما يحمد لأرسطو، وليس مما يؤخذ عليه كما يردد نقاده.

---

(1) Taylor A. E.: Aristotle, Dover Publications, Inc., New York, 1955, P.12.

رابعًا: إن أرسطو هو مؤسس المنطق، ولنلاحظ ما يعنيه ذلك؛ فقد كان من الضروري أن ينعكس ابتداعه لأسس المنطق وأصول الاستدلال العلمي - البرهاني على أسلوبه. إذ كان من الطبيعي أن يتبع أسلوبًا منطقيًّا صارمًا تبدو فيه ملامح التفكير الاستدلالي المنظم، والانتقال الدقيق من المقدمات إلى النتائج، فضلًا عن التدقيق في اختيار الألفاظ وضبط معانيها. إن كل ذلك سبَّب صعوبة ما أمام أولئك القراء الذين تعودوا على الأسلوب المنمق الأدبي، بينما الحقيقة أنه كان من الضروري أن يفعل أرسطو ذلك؛ أي كان من الضروري أن يخترع هذا الأسلوب العلمي المنظم الدقيق؛ بحيث يصح أن يقال بالفعل إنه كان له فضل وضع اللغة العلمية العامة[1].

(ب) منهجه في التأليف العلمي:

وعلى أي حال، فقد انعكس هذا الأسلوب وتضافر مع منهج دقيق اتبعه أرسطو في الكتابة، فقد اتبع في كل مؤلفاته العلمية منهجًا محددًا شغل بعض المؤرخين[2] بتحديد ملامحه، وهذا المنهج يتلخص في خطوات أربعة:

1 - تحديد موضوع البحث، فقد كان أرسطو يبدأ أي كتاب من كتبه بتحديد موضوع العلم الذي يتحدث فيه، وتحديد مجالات البحث في هذا الموضوع. وكان غالبًا ما يطرح هذه المجالات في صورة تساؤلات تحتاج لإجابة في موضوعات هذا العلم أو ذاك؛ مما يجد أنه من الضروري أن يبحث داخل نطاق هذا العلم.

2 - عرض الآراء السابقة، وقد كان أرسطو يتحلى في عمله بقدر كبير من الموضوعية؛ حيث كان يحرص على تقديم ما يشبه التأريخ لكل ما قيل من آراء في مجالات البحث المختلفة في موضوع هذا العلم أو ذاك. ومع ذلك فلا يصح أن نتصور أن عمله في هذا الصدد كان عملًا تأريخيًّا بقدر ما كان يقدم عرضًا لتلك الآراء السابقة من وجهة نظره هو، أو على الأقل كان يقدمها بشكل انتقائي إما للاستفادة مما قيل أو لنقده وتجاوزه.

(1) انظر: يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص117.

(2) انظر من هؤلاء: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص117.

3 - تحديد الصعوبات أو المشكلات التي تحتاج لحل. وهذه الخطوة تترتب على الخطوة السابقة؛ حيث إنه كان غالبًا ما يصنفها بحيث تتناقص وتتواجه، وقد عرف أرسطو "الصعوبة" بنفسه، فقال في كتاب الجدل: "إنها وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجته في الجواب عن مسألة بعينها"[1]. وبالطبع فإن الغرض عند أرسطو من بيان هذه الصعوبات أو المشكلات البحثية واضحًا؛ حيث كان عليه بعد أن تتبلور الآراء السابقة في موضوع البحث على هذا النحو المشكل، كان عليه أن يبدأ هو بوضع الحلول لهذه المشكلات وحل هذه الصعوبات بالإجابة عن كل ما تطرحه هذه من أسئلة تحتاج لإجابة.

4 - وضع الحلول المناسبة للصعوبات والمشكلات. وبالطبع فقد كان أرسطو يضع الحلول المناسبة لتلك الصعوبات، ويجيب على التساؤلات التي تثيرها تلك المشكلات، من خلال الفحص الدقيق لكل مشكلة منها وتحليلها إلى عناصرها وإعادة تركيبها وفق منهجه العلمي، وباستخدام اصطلاحاته الفلسفية والعلمية المستحدثة، وخاصة ذلك المصطلح الذي حل به صعوبات جمة في علوم مختلفة ومشكلات عديدة بداخلها مصطلح "الوجود بالقوة والوجود بالفعل"، فقد كان لهذا التمييز دائمًا دوره الخطير في حل صعوبات عديدة واجهها أرسطو وصورها من خلال فحصه في آراء السابقين ومحاولة التقلب على ما فيها تعارض، ومن خلال بيان ما في كل منها من أوجه نقص ينبغي التغلب عليها.

وبالطبع فقد كان أرسطو عادة ما يقدم هذه الحلول لتلك الصعوبات مصحوبة بكم هائل من الأدلة والبراهين، التي تتناسب مع طبيعة العلم الذي يبحث فيه وتتناسب مع طبيعة موضوعاته. فإن كان البحث في علم الحيوان مثلًا فالأدلة تقدم من خلال الاستقراء وبمساندة الكثير من الملاحظات العلمية الكاشفة عن طبيعة المشكلة، وتؤكد

(1) أرسطو: الجدل م6 - ف6 - ص145 ع ب س 17.
نقلاً عن: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص117.

أن هذا هو حلها الأمثل، أو هذا هو واقعها الذي أكدته كل هذه الملاحظات. أما إذا كان العلم هو الفلسفة والمشكلة مشكلة فلسفية مجردة، فالبراهين المثلى هنا تكون بإيراد الحجج العقلية الدامغة والأدلة البرهانية القاطعة. أما إذا كان الأمر يستلزم استخدام لغة رياضية صورية فلا بأس من ذلك. وإذا كان المقام يحتاج لإيراد أمثلة من التاريخ وأبيات من الشعر فلا بأس أيضًا. لقد كان أرسطو يدرك ما يحتاجه القارئ من أدلة على صحة النتيجة التي انتهى إليها في بحث هذا الموضوع أو ذاك، فكل علم حسب طبيعته، وكل موضوع حسب ما يناسبه من أدلة، وكل قارئ حسب ما يفهم وحسب المستوى الذي يؤهله للفهم والاقتناع.

ولعل تلك البراعة المنهجية كانت السبب الرئيسي في وقوع الكثيرين أسرى لأرسطو ولآرائه على مدى تاريخ الفكر الفلسفي والعلمي منذ القرن الرابع قبل الميلاد، وحتى مطلع العصر الحديث.



الفصل الثالث

نظرية المعرفة

تمهيد: من أين نبدأ؟

سؤال هام يطرح نفسه حينما يبدأ أي مؤرخ في دراسة أرسطو ألا وهو من أين يبدأ دراسة فلسفته؟! هل من دراسة الميتافيزيقا أم من دراسة الطبيعة؟! يرى الكثيرون من المؤرخين أن لفلسفة أرسطو بابين؛ أحدهما الميتافيزيقا والآخر الطبيعة، فإن دخلت من أحدهما خرجت من الآخر، أي أن دراسة الميتافيزيقا الأرسطية تقودنا حتمًا إلى آراء أرسطو في الطبيعة والعكس صحيح كذلك.

ومع ذلك فمعظم هؤلاء يبدأ الدراسة الفعلية لأرسطو من عرض منطقه؛ نظرًا لأنهم كشراح أرسطو من اليونان واللاتين - يعتقدون أن المنطق هو آلة الفلسفة والعلم الأرسطيين؛ ولذلك ينبغي الدخول إلى دراسة فلسفة أرسطو وعلومه من باب المنطق[1]،

---

(1) انظر من هؤلاء المؤرخين الذين يبدأون عرض فلسفة أرسطو من عرض منطقه على سبيل المثال:
- Ross: Op. Cit., P.21.
- Farrington: Op. Cit., P.74.
- Zeller: Op. Cit., P.169.

- د. أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص253.
- أميل برييه، نفس المرجع السابق، ص226.
- يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص118.

وإن كان بعضهم يقرن المنطق بمشكلة المعرفة[1]، وبعضهم يقرنه بدراسة الميتافيزيقا[2]، وبعضهم الآخر يبدأ بقسمة أرسطو للعلوم وتصنيفه لها[3].

أما الذين يدرسون أرسطو بالقياس إلى أفلاطون ومدى تميزه عنه، فعادة ما يبدأون من دراسة نقده لأفلاطون والأفلاطونية[4]، أو يبدأ بدراسة الطبيعة ومنها إلى دراسة جوانب فلسفة أرسطو الأخرى[5]. وبعض هؤلاء يبدأ من دراسة الشخصية الفكرية لأرسطو ومنهجه الفلسفي، ثم يبدأ في دراسة جوانب فلسفته من دراسة ميتافيزيقاه[6].

والحقيقة أن لكل رأي من هذه الآراء التي ولدت تلك المداخل المختلفة لدراسة أرسطو وجاهته. وإن كنا نعتقد أن مدخلًا جديدًا يبدأ برصد نظرية أرسطو للمعرفة واستخلاصها من بين مؤلفاته الفلسفية المختلفة وخاصة من كتاب «النفس» وأبحاثه الطبيعية الصغرى، وكتاب «الميتافيزيقا»، هو المدخل الذي ربما يكون موفقًا إلى حد ما بين المداخل السابقة، ومتجاوزا إياها نظرًا لأن نظرية أرسطو في المعرفة من وجهة نظرنا كانت هي العامل الحاسم في خروجه على فلسفة أفلاطون وبدء تأسيس فلسفته المتميزة؛ فحينما أدرك أرسطو أن المعرفة الحسية واحترام ما تنقله الحواس والبدء بتصفح الأشياء عبر الحواس مسألة في غاية الأهمية وأنها تشكل البداية الحقيقية والمنطقية للمعرفة الإنسانية، حينما أدرك ذلك بدأ يشتق طريقًا جديدًا في الفلسفة إلى جانب طريق أفلاطون؛ فقد أصبح للفلسفة وجهان، كل منهما يبدأ من أداة معينة للمعرفة،

---

(1) انظر على سبيل المثال: د. بدوي، نفس المرجع السابق، ص61.

(2) G. E. R. Lloyd: Aristotle: The Growth & Structure Of This Thought, Cambridge University Press, London, 1982, P.111.

(3) انظر على سبيل المثال:

- ماجد فخري: أرسطو طاليس – المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، بدون تاريخ، ص21.

- Taylor A. E.: Op. Cit., P.14.

(4) D. J. Allan: The Philosophy Of Aristotle, Oxford University Press, 1979, P.13.

(5) Jonathan Lear: Aristotle - The Dlesire of Understand, Cambridge University Press, 1988, P.15

(6) Abraham Edel: Aristotle And His Philosophy, Croom Helm London, The University Of Nort Carolina Press, U. S. A., 1982, P.6, P.30.

هما الوجه الحسي والوجه العقلي ولا غنى لأحدهما عن الآخر؛ فالإحساس هو الذي يضع الملامح الأولى للمعرفة على خريطة العقل، والعقل هو الذي يتكفل بتحليل تلك المعطيات الحسية ليكشف لنا عن الحقيقة أيًّا كانت صورتها.

إنني أعتقد أنه ما أن اكتشف أرسطو طبيعة الفلسفة على هذا النحو المعرفي الذي يوازن بين دور الحس ودور العقل في المعرفة الإنسانية، بدأت فلسفته الجديدة توازن أيضًا بين البحث في الطبيعة، والبحث فيما وراء الطبيعة، فكلاهما مهم للكشف عن حقيقة الآخر. وهكذا تكامل عند أرسطو البحث الفلسفي والعلمي وتفتحت عبقرية أرسطو لتكشف أبعادًا جديدة وآفاقًا واسعة لا محدودة في الفلسفة والعلوم وعلى رأسها علم الطبيعة.

1 ـ المعرفة الحسية:

أولًا: أهمية المعرفة عمومًا والمعرفة الحسية خاصة:

كثيرًا ما حدثنا أرسطو في مؤلفاته المختلفة عن تقديره الشديد لأوجه المعرفة الإنسانية المختلفة؛ فقال في مطلع كتاب «النفس»: كل معرفة فهي في نظرنا شيء حسن جليل[1]، كما قال في مطلع كتاب الميتافيزيقا: كل إنسان بطبعه مشوق إلى المعرفة، واستدل على ذلك بأننا نشعر بلذة من عمل حواسنا؛ فعلاوة على ما تقدمه لنا الحواس من نفع، فإننا نحبها لذاتها خاصة حاسة البصر التي تعلو على الجميع؛ فهي مفضلة ليس فقط لما تقوم به من عمل بل لأننا حينما لا نرغب في القيام بأي عمل نفضل النظر للأشياء بالبصر؛ والسبب في ذلك أن البصر يأتينا بأكبر قدر من المعلومات التي تجعلنا ندرك الفرق بين الموجودات[2].

إن هاتين العبارتين تؤكدان بما لا يدع مجالًا للشك أن أرسطو على العكس من أفلاطون – يقدر أي نوع من المعرفة الإنسانية سواء كان مصدره الحواس وخاصة حاسة البصر أو أي نوع آخر من المعرفة الإنسانية. كل ما هنالك أنه ينبغي التمييز بين

(1) أرسطو طاليس: كتاب النفس: نقله إلى العربية. أحمد فؤاد الأهواني، وراجعه على اليونانية الأب جورج شحاتة قنواتي، (1، 2 – 402)، الترجمة العربية، ص3، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1949م.

(2) Aristotle: Metaphysics, Translated By W. D. Ross, In Great Books Of The Western World (8), Aristotle (I), Wiliam Benaton Publisher, Encyclopaedia Britannica 1952, (B. I. Chi. I P.980), P.499.

هذه الدرجات المختلفة للمعرفة الإنسانية وتميز كل درجة منها على الأخرى وقد حدد أرسطو معيار التفضيل بقوله: «نحن نؤثر معرفة على أخرى؛ إما لدقتها، وإما لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم»[1].

فالتمييز بين درجات المعرفة الإنسانية إذن يقوم على أساسين؛ أولهما: مدى دقة هذه المعرفة، وبالطبع فإن ما تنقله لنا الحواس من معرفة يتفاوت في دقته عما ينقله إلينا العقل بمستوييه النظري والعملي ...إلخ.

وثانيهما: هو موضوع هذه المعرفة ذاتها؛ فكلما كان الموضوع أكرم وأشرف كانت الأداة التي تنقله أفضل وأهم، وبالطبع فإن مقياس ذلك يعود إلى تفضيل أرسطو للمعرفة العقلية؛ لأنها ذات موضوع أشرف وأهم؛ حيث إننا بواسطة العقل ندرك المعقولات وعلى رأسها الإله الذي هو صورة خالصة وعقل خالص. كما ندرك ماهيات الأشياء والفضائل وهي بالطبع معقولات. والمعقول عمومًا لدى أرسطو أهم وأشرف وأكرم من المحسوس.

ولنسارع هنا إلى القول بأنه ليس معنى أن أرسطو - كما سنرى - يفضل المعرفة العقلية بشقيها النظري والعملي على المعرفة الحسية. أنه يهمل - كما أهمل سابقه أفلاطون - المعرفة الحسية بل على العكس من ذلك، فهو يعطي أهمية قصوى للمعرفة الحسية من زاويتين هامتين: أولهما: إنها نقطة البداية في المعرفة الإنسانية بالعالم؛ فعمل الحواس من سمع وبصر وخلافهما هو نقطة بداية تعرفنا على العالم الخارجي. وثانيهما: إن أرسطو - على عكس أفلاطون - يرى أن هذه المعرفة الحسية وما تنقله إلينا الحواس من معطيات حسية حول الأشياء الخارجية هو نقطة البداية في عمل العقل، فالعقل لا يبدأ عمله من فراغ بل يبدأ من تحليل ما تنقله إليه الحواس من صفات هذه الموجودات الخارجية وأحوالها.

وعلى حد تعبير أحد دارسي أرسطو؛ فقد «وسعت الفلسفة بظهور الأرسططالية مجال المعرفة حتى بلغت به أحجام كل ما يدخل في الكون، متخذة من ذلك الحين المعنى

(1) أرسطو طاليس: كتاب النفس، الترجمة العربية، ص10.

الذي ظل معناها حتى القرن السابع عشر؛ وذلك لأن الموضوع الذي تناولته لم يعد هو الموضوع ذاته الذي كانت تسعى إليه الجدلية الأفلاطونية»[1].

إن مجال المعرفة عند أرسطو اتسع ليشمل المحسوسات والمعقولات على حد سواء، ولم تعد المعرفة بالأشياء المادية الحسية عديمة القيمة كما كانت عند أفلاطون، بل أضحت ضرورة لمعرفة الماهيات التي كانت هي الموضوع الوحيد للمعرفة الأفلاطونية، وبينما كانت الماهيات مفارقة في عالم مفارق هو عالم المثل عند أفلاطون، أصبحت هذه الماهيات - بحكم هذا التغير الجذري في الفهم الأرسطي - موجودة في الأشياء ذاتها. وعلى الإنسان أن يعرف صفات الأشياء الظاهرة - الخارجية بحواسه، وأن ينتقل منها إلى محاولة معرفة جواهر هذه الأشياء باستدلالاته وحدوسه العقلية في آنٍ معًا. ولا غنى للعقل عن الحس، كما أن معرفة الحواس تظل ناقصة حتى تأخذ من العقل البرهان على صدقها ويقينها! فمعرفة الحواس نقطة بداية أولية وضرورية، وتأتي بعد ذلك المعرفة العقلية متخذة منها تكئة تبدأ منها. ومع ذلك فهي ذات الأولوية والأفضلية لدى أرسطو لأننا بدونها لا نصل إلى إدراك الماهيات وجواهر الأشياء سواء الحسية أو المعقولة، فللحس إذن الأولية الزمانية، وللعقل الأولوية المنطقية، ولكل دوره المهم في اكتمال المعرفة الإنسانية بالأشياء.

ثانيًا: معنى الإحساس:

الإحساس عند أرسطو ببساطة هو انفعال العضو الحاس بصورة المحسوس، وحسب الاصطلاحات الأرسطية، فالإحساس لا يمكن أن يتم بدون وجود المحسوسات الخارجية؛ فقوة الحس لا توجد بالفعل بل بالقوة فقط، والأمر هنا كما هو في الوقود الذي لا يشتعل بنفسه بغير ما يشعله.. إننا نأخذ لفظ يحس على معنيين: نقول إن الكائن الذي توجد فيه القوة على السمع والبصر يسمع ويبصر حتى ولو كان نائمًا! ونقول كذلك عن الكائن الذي

(1) جان بيير ديمون: الفلسفة القديمة، ترجمة ديمتري سعادة، المنشورات العربية، سلسلة ماذا أعرف، 1974م، ص78.

يسمع ويبصر بالفعل، فكذلك يجب أن نأخذ الإحساس على معنيين: فهناك إحساس بالقوة وإحساس بالفعل، وكذلك أيضًا في المحسوس منه ما هو بالقوة وما هو بالفعل[1].

وهنا ينبغي أن نعي أن أرسطو عادة ما يحل أي مشكلة من خلال هذا التمييز الذي سرى في كل جوانب فلسفته بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل؛ فوجود الشيء بالقوة يعني مجرد الاستعداد للوجود. أما وجوده بالفعل فيعني أنه ظهر إلى الوجود فعلًا، وهكذا فالإحساس بالقوة يعني أن لدى الإنسان كما لدى الحيوان الاستعداد والإمكانية للإحساس طالما أنه يمتلك الحواس القادرة على ذلك، لكن هذه الإمكانية وذلك الاستعداد لا يتحولان إلى الوجود الفعلي للإحساس إلا حينما يتم انفعال عضو الإحساس بالشيء المحسوس الخارجي! فلو أن الإنسان كان نائمًا فهو لا يستطيع الإبصار رغم وجود حاسة البصر واستعدادها للإحساس!! وبمجرد أن يستيقظ ويفتح عينيه يصبح قادرًا على الإحساس بالفعل نتيجة انفعال حاسة البصر بالوجود الخارجي للأشياء المرئية!

ونفس الشيء بالنسبة لتلك الأشياء المحسوسة الخارجية، فمنها كما يقول أرسطو في العبارة السابقة: المحسوس بالقوة والمحسوس بالفعل؛ فالأشياء مطروحة في الوجود الخارجي جاهزة لأن ينفعل بها العضو الحاس، وهي حينئذٍ تمثل المحسوس بالقوة، وحينما ينفعل بها العضو الحاس تتحول إلى محسوس بالفعل!

إن عملية الإحساس تتطلب إذن التمييز بين حاس ومحسوس، فالحاس هو الذات التي تمتلك الأعضاء الحسية القادرة على الانفعال، والمحسوس هو الأشياء الحسية الخارجية الجاهزة للتأثير على تلك الأعضاء الحسية. وعمومًا فإن الشيء المحسوس Sensum متميز عن الإحساس Aithesis ومنفصل عن الحاس. إنه في الحقيقة نتيجة لتلاقي موضوع معين وذات مدركة معينة[2]. ولذلك فإن الإحساس كما يقول أرسطو

(1) أرسطو طاليس: كتاب النفس (0.417) الترجمة العربية، ص59- 60.

(2) Ross (Sir W. D.): Aristotle, London, Methuen And Co. Ltd., Reprinted 1971, P.162.

في الحس والمحسوس يتولد في النفس من خلال توسط البدن[1]. أي أن الإحساس انفعال يتم نتيجة وجود الأعضاء الحسية في البدن، تلك الأعضاء التي تنقل هذه الصور الخارجية للأشياء المحسوسة داخل النفس لتتم معرفتها بعد ذلك.

وعلى هذا الأساس انتقد أرسطو آراء السابقين؛ أولئك الذين قالوا بأن للنبات الإحساس والرغبة كأفلاطون، أو الذين قالوا أن للنبات العقل والذكاء كانكساجوراس وأنبادوقليس وديموقريطس، فقد رأى أرسطو أن هذه الآراء معيبة وغير صحيحة؛ فالنباتات في رأيه لا تمتلك الإحساس كما لا تمتلك الرغبة؛ فالرغبة يمكن أن تكون فقط إذا كان ثمة إحساس. وفي النباتات لا تجد إحساسًا ولا أي عضو من أعضاء الإحساس ولا أي مظهر من مظاهره ولا أي علاقة أو دليل يمكن من خلاله القول بأنها تمتلك الإحساس تماثل تلك العلامات، التي من خلالها نعرف أن النباتات تستقبل الغذاء وتنمو[2].

كما انتقد أرسطو أيضًا بناءً على ذلك مَن قالوا بأن الإحساس يعد نوعًا من اللمس كديمقريطس وغالبية الفلاسفة الطبيعيين؛ إذ إن هذا يعد أمرًا مستحيلًا في رأيه[3]. فالإحساس كما قلنا من البداية إنما هو انفعال أداة الحس بصورة المحسوس وليس بمادته. وقد انتقد أرسطو أيضًا أولئك الذين ينظرون إلى الإحساسات على أنها واحدة؛ فهو يرى أن كل إحساس يختلف عن الآخر تبعًا لاختلاف أدوات الحس؛ فموضوع الإبصار يختلف عن موضوع السمع؛ حيث إن اللون هو موضوع الأول بينما الصوت هو موضوع الثاني[4]، وهكذا.

(1) Aristotle: On Sense And The Sensible (Ch.I, P.436b), Translated By J. I. Beare, In Great Books Of The Western World, (8) Aritotle Vol.I, William Benton Publisher, Encyclopaedia Britanica Inc., 1952, P.673.

(2) Aristotle: De Plantis (B. I. Ch. I. P.815), Eng. Trans. By E. S. Forster, The Works Of Aristotle – Translated Into English Under The Editorship Of W. D. Ross, Vol. Vi Opuscula, Oxford, At The Charendon Press 1961.

(3) Aristotle: On Sense And The Sensible (P.441b- 442a), Eng. Trans. P.678-679.

(4) Ibid (P.442a), Eng. Trans., P.679-680.

ثالثًا: كيفية الإحساس وعمل الحواس الخمس:

قلنا إن الإحساس يتم بانفعال العضو الحاس لا بمادة المحسوس وإنما بصورته، ولكي يتم هذا الانفعال لدى الحواس الخمس لابد في رأي أرسطو من توافر شروطًا عامة؛ منها بالطبع سلامة الحاسة، وكذلك وجود المحسوس الذي هو موضوعها وكل حاسة لا تنفعل إلا بصورة محسوسها فقط؛ فالعين لا تنفعل إلا باللون، والأذن لا تنفعل إلا بالصوت وهكذا، فلكل حاسة موضوع انفعالها المستقل عن الحواس الأخرى.

ومن هذه الشروط العامة أيضًا للإحساس وجود وسط بين الحاسة والمحسوس، فالإحساس ليس عملية تصادمية بحتة عند أرسطو، بل يتم بتوافر وسط معين بين الحاسة والمحسوس كالضوء بالنسبة للعين، والهواء بالنسبة للأذن والأنف. كما أن هذا الوسط ينبغي أن يتوافر بدرجة معينة حتى تتم عملية الإحساس بشكل سليم، لا يؤثر على عمل الحاسة، بمعنى أن الضوء مثلًا لا ينبغي أن يكون مبهرًا كما لا ينبغي أن يقل لدرجة العدم!! ففي الحالتين لا تتمكن حاسة العين من العمل والانفعال بشكل سليم، كما أن الحاسة لا يمكن أن تعمل إلا بتوافر ما يسميه أرسطو «حد الإحساس»، ذلك الحد الذي يسميه العلماء المحدثون «عتبة الإحساس»؛ إذ لا يمكن للحاسة أن تنفعل بمحسوسها أينما كان بل لابد من توافره عند حد معين؛ فالعين لا ترى بشكل سليم إلا إذا توافر محسوسها على مقربة منها. كذلك الأمر في الحواس الأخرى فلكل حاسة حد تستطيع أن تنفعل بمحسوسها عنده، وبدون توافر هذا الحد لا تستطيع الحاسة تمييز محسوسها وبالطبع فإن ثمة فروقًا دقيقة بين الحواس والمحسوسات المختلفة لا يمكن تبينها إلا من النظر في عمل كل حاسة على حدة في ضوء تلك الشروط العامة التي ينبغي توافرها ليتحول الإحساس بالقوة إلى إحساس بالفعل! وهاكم التفاصيل.

(أ) البصر والمرئي:

فالعين هي عضو الإحساس البصري. أما موضوعها فهو المرئي: اللون. فلو أن هذا العضو كان سليمًا وقادرًا على الإبصار وتوافر أمامه موضوعه وهو الأسطح الخارجية

للأشياء بألوانها المختلفة انفعل بها، وهو هنا لا ينفعل كما قلنا من قبل بمادة اللون، بل بصورته وهو لا ينفعل باللون مباشرة؛ إذ إن هذا الانفعال لا يتم إلا في وجود وسط يخص هذه الحاسة وهو الضوء الذي لابد من توافره بدرجة معينة وإلا استحالت الرؤية[1].

وقد لاحظ أرسطو أن العضو الحقيقي للنظر ليس هو السطح الخارجي للعين ولكنه شيء ما داخل الرأس، ولذلك رأى أن يكون هذا الوسط الشفاف ليس متوافرًا فقط في الخارج، ولا على السطح الخارجي للعين، وإنما أيضًا رأى ضرورة توافره ممتدًا ليشمل العضو الداخلي المكوَّن من تلك العدسات البللورية من ذلك الجوهر الشفاف المائي[2].

(ب) السمع والصوت:

إن الأذن بالطبع هي أداة السمع. أما موضوع هذه الحاسة فهو الأصوات، وإن كان أرسطو يرى أن الصوت يقال على معنيين: صوت بالفعل وصوت بالقوة، فبعض الأشياء لا صوت لها كالإسفنج والصوف، وبعضها له صوتٌ كالبرنز وجميع الأجسام الصلبة والملساء التي لها قوة على إحداث الأصوات. وعمومًا فهو يرى أن القرع هو علة حدوث الصوت الذي يترتب على ضرب المقروع بالقارع، إذن تحدث تلك الرنة التي ينقلها الهواء بحركته حتى تبلغ الأذن - عضو السمع.

إذن الهواء هو هنا الوسط الذي ينتقل عبره الصوت من مصدره إلى الحاسة أيًا كانت صورة هذا الصوت: هل هو رنة، أو نتيجة قرع متصل بين الأجسام الصلبة أو الملساء أو منهما معًا، أو كان نتيجة للنطق الذي هو عبارة عن مصادمة الهواء المتنفس بما يسمى بالقصبة الهوائية[3]!

(1) انظر: أرسطو، كتاب النفس، الترجمة العربية، ص65-66.

وكذلك: Aristotle: On Sense And The Sensible, Eng. Trans, P.695.

(2) Ross (S. W. D.): Op. Cit., P.139.

وانظر: كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، الطبعة الثالثة، ص43-44.

(3) أرسطو: كتاب النفس، الترجمة العربية، ص69 - 74.

وانظر كتابنا: نظرية المعرفة، ص44 - 45.

وبالطبع فلا تستطيع الحاسة أن تنفعل بالصوت ولا تمييزه إلا في حدود معينة وبمتوسط معين. فلو أن أحدًا ضربك مباشرة على أذنك ما سمعت شيئًا، وربما فقدت الحاسة نفسها. ولو أن الصوت كان بعيدًا عن الحاسة بدرجة كبيرة ما انفعلت به أو سمعته.

(جـ) الشم والرائحة:

يذهب العلماء القدامى من اليونانيين ومعهم أرسطو بالطبع إلى أن حاسة الشم هي الأنف، وإن اختلفوا في تحديد مركز هذا الإحساس الشمي الذي تنتهي إليه الأعصاب الشمية.

وقد اعتبر أرسطو أن هذا الإحساس الشمي أضعف لدى الإنسان من الحيوان، فالإنسان يحس بالروائح بضعف ولا يدرك أية رائحة ليست مصحوبة بالألم واللذة[1].

ويحصل الشم في رأيه أيضًا بوجود الوسط، والوسط هنا هو الهواء أو الماء؛ وذلك لأن الحيوانات المائية سواء ذوات الدم أو ما لا دم لها يظهر أنها تدرك الرائحة كالحيوانات التي تعيش في الهواء.. أما بالنسبة للإنسان فإنه لا يشم إلا إذا تنفس الهواء[2].

(د) الذوق والطعم:

إن حاسة الذوق هي اللسان، أما موضوعها فهو الطعوم المختلفة التي يتذوقها الإنسان كما الحيوان. وقد اعتبر الجميع قبل أرسطو تقريبًا أن الذوق ليس حاسة مستقلة، بل وحدوا بينه وبين اللمس فلم يعيروه اهتمامًا ولم يتحدثوا عنه حديثًا مستقلًا.

ومع أن أرسطو يتفق معهم تقريبًا في أن الذوق أو «المطعوم نوع من الملموس»[3] إلا أنه ميز بين حاسة الذوق وحاسة اللمس، واعتبر أن الذوق حاسة مستقلة أداتها اللسان. ومع أنه قال صراحة: إن المطعوم لا يدرك بجسم متوسط غريب[4]، إلا أنه تحدث بعد

(1) أرسطو: كتاب النفس، الترجمة العربية، ص75.

(2) نفسه، ص76.

وانظر كتابنا السابق الإشارة إليه، ص45 – 46.

(3) أرسطو: نفس المصدر، الترجمة العربية، ص78.

(4) نفسه.

ذلك عن ضرورة الرطوبة كوسط لهذه الحاسة؛ إذ «إنه لا شيء يحدث الطعم بدون الرطوبة.. والعلة الفاعلة (يقصد المتذوقة - أي اللسان) يجب أن تشتمل على الرطوبة بالفعل أو بالقوة كالمالح؛ لأنه يذوب بسهولة وله في اللسان تأثير مذيب»[1].

وقد تحدث كذلك عن ضرورة توافر هذا الوسط بحد معين، فمن الضروري أن يترطب (يقصد اللسان) دون أن يفسد جوهره مع أنه لا يكون رطبًا بالفعل.. والدليل على ذلك أن اللسان لا يدرك الطعم إذا كان شديد اليبوسة أو شديد الرطوبة[2]. فقد ميز أرسطو هنا إذن بين الحاسة والمحسوس، وأوضح ضرورة وجود الوسط الملائم حتى يحدث انفعال الحاسة بالمحسوس بشكل سليم.

(هـ) اللمس والملموس:

أولى أرسطو دراسة هذه الحاسة أهمية خاصة سواء في كتاب النفس أو في مؤلفاته الطبيعية الأخرى، وقارن بينها وبين الإبصار في الأهمية بالنسبة للمعرفة الإنسانية[3]. وقد اهتم أرسطو بالتساؤل عن عضو اللمس: ما هو؟ أهو اللحم وفي الكائنات الأخرى التي لا لحم لها ما يشبه اللحم أم أنه ليس شيئًا من ذلك، وإنما اللحم فقط متوسطًا وكان عضو الحس الأول في الحقيقة عضوًا باطنًا آخر[4]؟

ويجيب: «بأنه لا دليل واضح على أن الإحساس يحصل مع الملامسة مباشرة في وقت واحد. لأنه إذا مددنا حول اللحم غشاء فإنه يوصل الإحساس عند الملامسة، ومع ذلك فمن الواضح أن عضو الحس ليس في هذا الغشاء»[5].

إنه إذن يدرك صعوبة المسألة، سواء فيما يتعلق بعضو اللمس أو بالوسط الذي قد يكون موجودًا هنا لتمام الإحساس اللمسي! ومع ذلك فقد كان أقرب - رغم إدراكه لهذه

(1) نفسه، ص79.

(2) نفسه، ص80.

(3) انظر إلى جانب كتاب النفس، كتاب «الكون والفساد» لأرسطو طاليس: ك2-ب2-ف2، الترجمة العربية ص170، وكذلك كتابه «أجزاء الحيوان» المقالة الثانية ف1-ص647أ، الترجمة العربية، ص69.

(4) أرسطو: كتاب النفس، الترجمة العربية، ص81.

(5) نفسه، ص82.

الصعوبات في تحديد كل شيء بالنسبة لهذه الحاسة بوضوح - إلى القول بأن السطح الخارجي للجلد في كافة أنحاء الجسم - وليس في اليد فقط - هو عضو اللمس وهو في ذات الوقت المتوسط لقوة اللمس. فهو يقول: «إن الإدراك في الملموسات لا يحدث بتأثير المتوسط، بل في نفس الوقت مع المتوسط» ويقول بعد ذلك: «ولما كنا لا ندرك ما يوضع على عضو الحس (يقصد عضو اللمس)، وندرك ما يوضع على اللحم فينتج عن ذلك أن اللحم هو المتوسط لقوة اللمس»[1].

فمن الواضح إذن أنه يرى أن عضو الحس ومتوسطه هنا هو اللحم أو الغشاء الخارجي للجسم.

رابعًا: الإدراك الحسي ودور «الحس المشترك»:

(أ) بين الإحساس والإدراك الحسي:

قلنا من قبل إن الإحساس ما هو إلا عملية انفعال من كل حاسة بموضوع إحساسها، ذلك أن أرسطو يرى «أن الحاسة بوجه عام في كل إحساس، إنما هي القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولي (أي المادة)، كما يقبل الشمع طابع الخاتم بدون الحديد والذهب.. فالحاسة تنفعل عند كل محسوس بتأثير ما فيه من لون أو طعم أو صوت، لا من حيث إن كلًّا من هذه الأشياء يقال عنها إنها أشياء جزئية، بل من حيث إنها صفة معينة ومن حيث صورتها»[2].

ذلك هو إذن عمل الإحساس، إنه مجرد انفعال بصورة وصفات المحسوس، لكنه لا يدرك هذه الصورة ولا يميزها بوضوح؛ ذلك أن أرسطو يميز بين مجرد الإحساس وبين الإدراك الحسي. وهو قد استفاد هنا من أفلاطون حينما قال في «ثياتيتوس»: «إننا ندرك موضوعات الإحساس من خلال أعضاء الحس»[3]، وليس بهذه الأعضاء فالذي

(1) نفسه، ص84 - 85.

(2) نفسه، ص87.

(3) أفلاطون: ثياتيتوس، الترجمة العربية، ص106.

وانظر مقدمة الترجمة للدكتورة أميرة حلمي مطر، ص18.

يدرك هذه الموضوعات عند أفلاطون هو: العقل! بينما يرى أرسطو أن عملية الإدراك الحسي تتم داخل البدن؛ أي أنها عملية تستكمل دون تدخل العقل، وإلا فكيف نفسر الإدراك الحسي لدى الحيوان الذي لا يمتلك عقلًا يفكر به!! وهنا نكتشف أولًا: أن أفلاطون وأرسطو قد أدركا التفرقة بين الإحساس والإدراك الحسي عكس ما قاله هكس Hicks من أن أحدا من اليونانيين لم يهتم بذلك[1].

وثانيًا: إن أرسطو قد تفوق على أستاذه لأن أفلاطون قد توقف عند بيان معارضة العقل للحواس وتفوقه عليها بأنه الآلة المبدعة التي تدرك كل شيء، كما أنه كان مقلًا في الحديث عما تفعله الحواس لتفعيل بين صورة الشيء ومادته، كما أنه لم يتحدث عن قوة الإحساس في النفس الحيوانية عمومًا والإنسانية خصوصًا مما يلفت النظر على حد تعبير آلان[2].

لقد تفوق أرسطو على أفلاطون بأنه حل مشكلة التمييز بين الإحساس والإدراك الحسي على أساس افتراض تلك القوة الجديدة؛ قوة «الحس المشترك» تلك القوة التي يتم فيها الإدراك الحسي. وافتراض الحس المشترك كقوة معرفية جديدة دون أن تكون حاسة سادسة لم يحل هذه المشكلة فقط، بل حل كذلك مشكلة التمييز بين المعرفة الحسية عمومًا، والمعرفة العقلية عمومًا، وبالتالي بين الحيوان والإنسان والمعرفة لدى كل منهما؛ حيث إن الحيوانات وبالذات العليا منها يتم لديها الإدراك الحسي. والتساؤل الهام هنا هو: كيف يتم لها ذلك دون أن تمتلك العقل؟!. لقد غفل أفلاطون عن هذه القضية حينما قال: إننا لا نعرف بالحواس وإنما من خلال الحواس وعن طريق العقل!! وكان على أرسطو أن يوضح الأمر خاصة وأنه درس قوى النفس وميز بين النفس الحيوانية والنفس الإنسانية، وأدرك أن الفرق الجوهري بينهما هو أن الحيوان يحس، والإنسان هو وحده القادر على التفكير والتأمل.

والآن: ماذا يعني أرسطو بالحس المشترك، وما هي وظائفه؟!

(1) Hicks (R. D.): His Introduction To His Translation Of De Anima Of Aristotle, Cambridge 1907, P.Xivii.

(2) Allan (D. J.): The Philosophy Of Aristotle, P.74.

(ب) معنى الحس المشترك ووظائفه:

إن الحس المشترك هو «ذلك الحس الباطن الذي تجتمع عنده جميع الإحساسات الآتية من الحواس الخمس الظاهرة، وهو بمثابة المركز الذي تتلاقى فيه محسوساتها فيقوم بإدراكها والتمييز بينها. وهو ليس حاسة سادسة؛ لأنه لا يوجد حاسة أخرى غير الخمس التي درسنا»[1]. وقد أكد الشارح الأكبر ابن رشد ما قاله أرسطو بقوله: إنه لا يمكن أن توجد حاسة سادسة لأنه لو كانت هناك حاسة أخرى غير هذه الخمس لكان لها محسوس آخر خاص بها[2].

أما وظائف هذا الحس المشترك فهي أولًا: إدراك المحسوسات المشتركة؛ أي تلك المحسوسات التي لا يمكن أن تدركها إحدى الحواس الخمس السابقة وحدها مثل: الحركة والسكون والشكل والمقدار والعدد والوحدة، فهذه المحسوسات تدرك كل واحدة من الحواس الخمس أو بعضها أحد جوانبها وتنقله إلى الحس المشترك الذي يجمع بين هذه الجوانب ويدرك ما هو مشترك بينها[3]. إن كل حاسة من الحواس لا تستطيع كما قلنا فيما سبق أن تنفعل إلا بمحسوسها فقط، فالعين تنفعل باللون، والأذن بالصوت، وهكذا فلا تستطيع إحداهما أن تدرك مثل هذه الموضوعات ذات الجوانب المتداخلة المتعددة؛ ومن ثَمَّ يكون من وظائف الحس المشترك إدراكها.

وثانيًا: إدراك المحسوسات المتغايرة؛ إذ إن كل حاسة إنما تنقل محسوسها دون أن تدركه، فضلًا عن أنها لا تستطيع أن تميزه عن غيره من الإحساسات، مثال ذلك أن البصر يفصل بين الأبيض والأسود من الألوان، والذوق يفصل بين الحلو والمر من الطعوم وكذلك الأمر في الحواس الأخرى. ولكن لماذا كان حكمنا - كما يقول أرسطو - يقع أيضًا على الأبيض والحلو، وعلى كل محسوس في صلته بالمحسوس الآخر فبأي مبدأ ندرك

---

(1) أرسطو: نفس المصدر، ص93.

(2) ابن رشد: تلخيص كتاب النفس لأرسطو، نشر وتحقيق وتقديم أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950م، ص56.

(3) أرسطو: نفس المصدر، ص94 - 95.

تغايرها؟ يجب أن يكون ذلك بحاسة من حيث إننا أمام المحسوسات[1]. وهذه الحاسة هي بلا شك ليست إحدى الحواس المعنية لأن كل واحدة منها إنما تنقل وتميز فقط موضوعها! ومن ثَمَّ فهذه تكون إحدى وظائف الحس المشترك الذي من شأنه التمييز بين موضوعات الحواس المختلفة، والتمييز بين درجات المحسوس الواحد من محسوساتها.

وثالثًا: إدراك الإدراك أو الإحساس بالإحساس؛ وهذه الوظيفة في غاية الأهمية بالنسبة لتمام المعرفة الحسية داخل الإطار الحسي؛ حيث إن كل حاسة إنما تدرك محسوسها مباشرة. وحينما يغيب المحسوس لا تنفعل به الحاسة، ومع ذلك فإن المحسوسات إذا غابت ظلت الإحساسات والصور موجودة في أعضاء الحس[2]. وهذا يعني أن الحس المشترك الذي هو المكان الذي تتجمع فيه هذه الإحساسات، وهو الذي يحتفظ بها ويظل مدركًا لها، فهو إذن يظل حاسًّا بالإحساس، أو مدركًا لذات الإدراك رغم غياب محسوسه.

خامسًا: التخيل (أو الخيال) وتميزه عن الإحساس والتفكير:

بعد أن أنهى أرسطو حديثه عن الحس المشترك أكد «أن هذا فيه الكفاية فيما يختص بالمبدأ الذي يكون به الحيوان قادرًا على الإحساس»[3]. ولكن ليس معنى ذلك أن هذا هو منتهى الإدراك الحيواني، فمن الحيوانات مَن يمتلك أيضًا الخيال والذاكرة ولا يعني ذلك أنها امتلكت العقل! إذ لا يزال العقل هو القوة التي تميز النفس الإنسانية عن بقية الحيوانات.

ورغم أن أرسطو يعتبر «أن التخيل شيء متميز عن الإحساس والتفكير»، إلا «أنه لا يمكن أن يوجد بدون الإحساس»[4]. ومعنى ذلك أن ثمة خيالًا مبنيًا على الإحساسات وهذا أيضًا لا يمنع من أن يكون ثمة خيالًا مبنيًا على التفكير أي خيال عقلي، وهذا لا يتوافر إلا لدى الإنسان، فالإنسان هو وحده القادر على ترتيب الأفكار في مواضع معينة للذاكرة ويكوِّن منها صورًا.

(1) نفسه، ص99 - 100.
(2) نفسه، ص96 - 97.
(3) نفسه، ص102.
(4) نفسه، ص103.

وقد نجح أرسطو عمومًا في التمييز بين التخيل والإحساس؛ فالإحساس إما قوة وإما فعل مثال البصر والإبصار. أما الخيال فهو صورة قد توجد في غيبة البصر والإبصار مثل الصور التي نشاهدها في النوم. ومن ثمَّ فإن الإحساس - على حد تعبير أرسطو أيضًا - حاضر دائمًا، بينما التخيل ليس كذلك[1].

ومن جانب آخر فإنه إذا كان التخيل والإحساس شيئًا واحدًا بالفعل، فيجب أن يكون التخيل بالتالي موجودا في جميع الحيوانات، ولكن الأمر ليس كذلك، فبعض الحيوانات كالنمل والنحل والدود لا تمتلك الخيال، إذن فبينما الإحساس متوافر لدى الإنسان والحيوان عمومًا، فإن الخيال لا يوجد إلا لدى الإنسان وبعض الحيوانات[2].

وثمة تمييز آخر مفاده أن الإحساسات صادقة دائمًا بينما الصور أو الخيالات فهي كاذبة في معظم الأحيان. فالتخيل لا يمكن في رأي أرسطو أن يكون أحد الأمور الصادقة دائمًا كالحال في العلم أو التعقل؛ نظرًا لأنه قد يكون كاذبًا أيضًا. وربما يكون الخيال أدنى درجة حتى من الظن؛ لأن الظن يكون مصحوبًا باعتقاد قوي، ولكن الاعتقاد لا يوجد إلا لدى الإنسان، بينما التخيل يوجد عند عدد كبير من الحيوانات. ولذلك فمن الواضح أن التخيل ليس هو الظن المصحوب بالإحساس، ولا الظن الحاصل على الإحساس ولا المركب من الظن والإحساس[3]. فهو على الجملة ليس إحساسًا وليس ظنًّا وليس فكرًا وإن كان صورًا مبنية على إحساسات سابقة لدى الحيوان والإنسان، أو صورًا يركبها العقل، وهذا لا يوجد إلا لدى الإنسان. ومع ذلك فهو ليس إحساسًا خالصًا وليس فكرًا خالصًا، كما إنه - كما قلنا - ليس ظنًّا أيضًا.

وفي ضوء هذه التمييزات عرف أرسطو الخيال قائلًا: «إنه الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل. ولما كان البصر هو الحاسة الرئيسية فقد اشتق التخيل «فنطاسيا Phantasia» اسمه من النور Phaos؛ إذ بدون النور لا يمكن أن نرى، ولما كانت الصور

(1) نفسه، ص104.
(2) نفسه، ص104 - 105.
(3) نفسه، ص105.

تبقى فينا وتشبه الإحساسات فإن الحيوانات تفعل أفعالًا كثيرة بتأثيرها، بعضها لأنها لا يوجد عندها عقل وهذه هي البهائم، وبعضها الآخر لأن عقلها يظلم بالانفعال أو الأمراض أو النوع كالحال في الإنسان[1].

سادسًا: التذكر (أو الذاكرة) وتمييزها عن الحس والخيال:

أغفل أرسطو الحديث بوضوح عن هذه القوة المعرفية المرتبطة بكل من الحس والخيال رغم أنها ليست هما في كتاب النفس. وربما يرجع ذلك إلى أنه خصص أحد أبحاثه في الطبيعيات الصغرى للحديث عن «الذاكرة والتذكر».

وفي هذا البحث يعرف هذه القوة المعرفية بقوله: «إنها ليست إدراكًا حسيًا وليست تصورًا (أي ليست خيالًا)، ولكنها من تأثير أحدهما بشرط انقضاء مدة من الزمن. وكما يبدو في ملاحظتنا فإنه ليس هناك ما يمكن أن ندعوه ذاكرة مما يحدث في الوقت الحاضر؛ لأن الحاضر موضوع للإدراك الحسي فقط. أما المستقبل فهو موضوع للتوقع. أما موضوع الذاكرة فهو الماضي، فكل ذاكرة إذن تتعلق بزمن انقضى»[2].

إذن فالذاكرة تتعلق بالزمن الماضي، وثمة فعلٌ معرفيٌّ يتعلق بها هو التذكر، وهذا الفعل قد يحدث تلقائيًا أو عفوًا، وهذا ما يحدث لدى الحيوان والإنسان، وقد تستحثه الإرادة وهذا خاص بالإنسان؛ لأنه يستلزم التفكير وتستعين الإرادة فيه بالحركات النفسية التي صاحبت الإحساس وبالحركات المخية - البدنية أيضًا. إن الذكر والتذكير متوقفان على تداعي أو ترابط الصور والحركات. وعلاقة اللاحق بالسابق إما ضرورية كالعلاقة بين العلة والمعلول وإما ناشئة عن العادة وهو الأغلب وفي هذه الحالة اللاحق إما شبيه بالسابق أو ضده، وكلما تكرر التداعي توثقت العلاقة بين الطرفين فننتقل من الواحد إلى الآخر عفوًا أو بفعل العادة[3].

---

(1) نفسه (429)، الترجمة العربية، ص107.

(2) Anistotle: On Memory And Reminiscence (Ch. I-P.499w) Translated By Beare, In Great Books Of The Western World (8) – Aristotle – Vol.I, William Benton, Publisher, Encyclopaedia Britincia, Inc. U.S.A., 1952, P.690.

(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1953م، ص162 - 163.

ولم يتوقف اهتمام أرسطو بهذه الأداة المعرفية الذاكرة ودورها في المعرفة الإنسانية عند هذا البحث الطبيعي، بل كتب في الميتافيزيقا عنها أيضًا موضحًا أن الحيوانات قد ولدت ولديها القدرة على الإحساس بالطبيعة، ومن الإحساس ينتج عند بعضها الذاكرة على حين لا تتولد عند بعضها الآخر تلك الذاكرة، واعتبر أن «الحيوانات ذات الذاكرة تكون أكثر ذكاء وقدرة على التعلم من تلك التي لا تمتلك الذاكرة ولو أنها لا تستطيع التعلم مثل النحل وأي سلالة أخرى من الحيوانات تشبه سلالة النحل، لكن أولئك الذين يمتلكون حاسة السمع بالإضافة إلى الذاكرة لديهم القدرة على التعلم، فالحيوانات بالإضافة إلى الإنسان تعيش على التمثلات والذكريات مما يكون لديها قدر ضئيل من الخبرة Experience، ولكن الجنس البشري يعيش أيضًا على الفن Techne والأفكار العقلية. ومن تعدد الذكريات وكثرة الخبرات ينتج لديه في النهاية القدرة على الفهم من خلال خبرة واحدة[1].

ويبدو من ذلك أن تمييز أرسطو بين الإنسان والحيوان إنما يقوم على أساس معرفي صرف، فالفرق بينهما إنما هو في درجة الخبرة نتيجة الإحساس والاستفادة من الذكريات في تشكيل نوع من الفن أو المهارة الذي يؤدي في النهاية لدى الإنسان إلى مرتبة العلم والفهم، فضلًا عن أن الإنسان هو وحده الذي يمتلك العقل بما يقدمه له من إمكانات لا حدود لها للفهم والتأويل والبرهان.

2- المعرفة العقلية:

أولًا: معنى العقل وكيفية الإدراك العقلي:

«العقل» على حد تعبير أرسطو «دعوة للفلسفة» هو آخر ما ينشأ من ملكات النفس. وإذا سلمنا بهذا يتبين أن مكانة العقل بحسب طبيعتها هي هدفنا كبشر، وأن استخدامها هو الغاية الأخيرة التي من أجلها نشأنا[2].

---

(1) Aristotle: Metaphysics (B.I), P.499.

(2) أرسطو: دعوة للفلسفة 2517، الترجمة العربية للدكتور عبدالغفار مكاوي، ص37.

(أ) بين الحس والعقل:

وقد أكد أرسطو نفس المعنى في كتاب «النفس» وأوضح طبيعة العقل المفارقة للجسم المادي وأحواله من خلال المقارنة بينه وبين الحس في أدائها لفعل المعرفة؛ فالتعقل شبيه بالإحساس في أن كليهما ينفعل بصورة ما يدركه، لكن بينما الحس ينفعل كما عرفنا من قبل بصورة المحسوس ينفعل العقل بصورة المعقول «فالعقل بالنسبة للمعقولات كنسبة قوة الحس إلى المحسوسات»[1].

لكن العقل بطبيعته غير ممتزج بالجسم، فهو ليس شيئًا بالفعل قبل أن يفكر؛ ومن ثَمَّ فلا يمكن أن يكون ممتزجًا بالجسم؛ لأنه لو كان كذلك لأصبح عندئذٍ ذا صفة محدودة، إما باردًا أو حارًا، بل قد يكون له عضو من أعضاء الحس، ولكنه في الواقع ليس له أي عضو[2].

ولعل الدليل الحاسم الذي يقدمه أرسطو على مفارقة العقل وعدم امتزاجه بالجسم من حيث تعقله للمعقولات وإدراكه للماهيات والصور المعقولة، هو الذي يبدو في قوله: «إن الحاسة لا تقوى على الإدراك عقب تأثير محسوس قوي، مثال ذلك أننا لا ندرك الصوت عقب سماع أصوات شديدة»، وكذلك لا نستطيع أن نبعد أو نشم عقب رؤية ألوان شديدة أو روائح شديدة. أما العقل «فعندما يعقل معقولًا شديدًا فإنه على العكس يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة». وعلى ذلك فإن «قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن على حين أن العقل مفارق له»[3].

لقد عارض أرسطو إذن كل مَن سبقوه في نظرتهم المادية للعقل، وأضعف ببراهينه السابقة تلك النظرة الفيزيقية. وقد استند أرسطو في ذلك على مبدأين؛ أولهما المبدأ التجريبي القائل بأن المعرفة والفكر يعتمدان بالتحديد على الخبرة الحسية، وهذا يعني أن

(1) أرسطو: النفس، الترجمة العربية، ص108.

(2) نفسه، ص108 – 109.

(3) نفسه، ص109.

الفكر يجب أن يكون مشتملًا على تلك الخبرة، وثانيهما أن التفكير خاصة من خصائص النفس سواء أكان نوعًا من الخيال أم كان بدون خيال. ومن ثمَّ فإن التفكير ممكن الوجود بدون جسم. أما الخيال فهو - كما قلنا من قبل - فعل يأتي كنتيجة للإدراك الحسي الفعلي وهو ملازم للجسم ولا ينفصل عنه(1).

ومع تأكيد أرسطو لمفارقة العقل بما هو كذلك للجسم ولأحواله المادية، فإنه حينما تساءل عن كيفية الإدراك العقلي واجه صعوبات جمة تكتنف افتراض هذه المفارقة.

(ب) كيفية عمل العقل:

فرق أرسطو من قبل حينما فسر عملية الإحساس، بين الإحساس بالقوة والإحساس بالفعل، وها هو يستخدم هذا التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل لتفسير كيفية الإدراك العقلي حيث يقول: «ما دمنا في الطبيعة كلها نميز بين ما يصلح أن يكون هيولي لكل نوع - وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع - وبين شيء آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدثها جميعًا. فمن الواجب في النفس أيضًا أن نحدد هذا التمييز؛ ذلك أننا نميز من جهة العقل الذي يشبه الهيولي لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعًا كأنه حال شبيه بالضوء لأنه بوجه ما الضوء أيضًا يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل. وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج من حيث إنه بالجوهر فعل لأن الفاعل دائمًا أسمى من المنفعل والمبدأ أسمى من الهيولي، والعلم بالفعل هو وموضوعه شيء واحد. أما العلم بالقوة فهو متقدم بالزمان في الفرد ولكنه ليس متقدمًا بالزمان على الإطلاق(2).

إن أرسطو إذن يميز بين عقل هو هيولي أو هو بالقوة، وعقل هو بالفعل وهو الذي يمثل العلة الفاعلة للمعرفة العقلية، ويؤكد على أسبقية الأول زمانيًا، وإن لم يكن هذا التقدم بذي قيمة نظرًا لأنه لا معرفة تتم للعقل إلا بوجود القوة الفاعلة التي من شأنها

(1) Barnes (J.): Aristotle's Concept Of Mind, Meeting Of The Aristotelian Society At 517 Tavistoc Place, London, January, 1972, P.110.

(2) أرسطو: كتاب النفس، الترجمة العربية، ص112.

تحويل الاستعداد أو الوجود بالقوة إلى وجود بالفعل، بمعنى أن كل ما قصده أرسطو هنا هو التأكيد على أن القدرة على التفكير لدى الإنسان تسبق التفكير الفعلي، وبالطبع فلا قيمة لهذه القدرة إلا إذا تحولت إلى فعل!

إن عقل الفرد يظل صفحة بيضاء لم يكتب عليها شيء، حتى تتشكل لديه القدرة على تجريد المعقولات والكشف عنها كما يكشف ضوء الشمس وجود الأشياء المرئية أمام العين فتدركها، كذلك فإن العقل بالقوة يظل مجرد إمكانية واستعداد لتلقي المعقولات إلى أن يكشف عن وجودها ويبلورها «العقل بالفعل»، فينفعل بها الأول فيتحول من عقل بالقوة إلى عقل مدرك للمعقولات بالفعل، وحينئذٍ يصبح العقل وموضوعه شيئًا واحدًا؛ أي يصبح العقل والمعقول نفس الشيء.

وعلى ذلك ينبغي التأكيد على عدة مبادئ هامة حتى نفهم مقصود أرسطو مما سبق، أولها: أنه بالفكر وليس بالإدراك الحسي فقط تتكون الأفكار Noeta، وإن كان فكرنا دائمًا تصاحبه الخيالات الحسية Phanatasmata[1].

وثانيها: أن أرسطو أراد أن يميز بين العقل قبل الإدراك، والعقل حين الإدراك وبعده، ولم يتضح لديه هذا التمييز إلا من خلال ما لاحظناه من تصوره لازدواجية العقل؛ العقل بالقوة والعقل بالفعل، فالأولى تنمو وتفنى مع البدن، والثانية (العقل بالفعل – القوة الفاعلة) ذات طبيعة خالدة[2].

وثالثها: إنه لا ينبغي أن نسارع فنتصور كما تصور وغالى شراح أرسطو من اليونانيين والإسلاميين في ذلك، أن أرسطو هنا يتحدث عن عقلين: عقل بالقوة وعقل بالفعل، «ذلك الذي سماه بعد ذلك الإسكندر الأفروديسي» العقل الفعال؛ مما أحدث خلطًا واسعًا، وخلَّف مشكلة ظلت ردحًا طويلًا من الزمان من مشكلات الفكر الفلسفي[3]؛ لأن العقل

(1) Zeller (E.): Outlines Of The History Of Greek Philosophy, English Trans By L. R. Palmer, 13ed, P. 187.

(2) Ibid.

(3) راجع كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، الطبعة الثالثة، ص 80 – 88.

في حقيقته واحد كل ما هنالك أنه أراد تفسير عملية الإدراك العقلي: كيف تتم! وربما أراد كذلك التمييز بين درجتين من درجات المعرفة العقلية؛ أولهما المعرفة العقلية المستندة على الخبرات الحسية، تلك التي تنطبع على صفحة العقل منذ وجود الإنسان والتي يشكل من خلالها بعض فنونه واستدلالاته، وثانيهما المعرفة العقلية التأملية الخالصة التي لا تستند إلى أي خبرة حسية[1]. وإن كان العقل هو العقل في الحالين؛ إذ لا يمكن تحليل الخبرة الحسية وتكوين الاستدلالات المبنية عليها سواء كانت استقراءً أم قياسًا إلا بواسطة القوة الفاعلة من العقل. كما أن التأملات العقلية الخالصة، تلك التي لا ترتبط بأي وجود حسي أو ملموس إنما هي فعالية خالصة للقوة الفاعلة من العقل تتقبلها القوة المنفعلة، فتتحول هي ذاتها كما قلنا فيما سبق إلى عقل مدرك للمعقولات بالفعل.

إن أرسطو لم يتحدث عن عقلين مستقلين كما صور ذلك بعض شراحه ممن أساءوا فهمه بل تحدث عن عقل واحد وميز بداخله بين قوتين، وقد وصف العقل بالقوة بصفة الهيولانية ليعبر فقط - كما أشرنا من قبل - عن قدرته على المعرفة حتى قبل أن يصبح بالفعل، وهذا لا يعني أبدًا أي إشارة إلى صفة تتعلق بالتركيب الأنطولوجي الجوهري لهذا العقل[2].

(جـ) بين العقل العملي والعقل النظري:

لم يكن التمييز بين قوة فاعلة من العقل وقوة منفعلة منه هو التمييز الوحيد لدى أرسطو بين قوى العقل توضيحًا لكيفية عمله وبيانًا لوظائفه المختلفة؛ فقد ميز أيضًا بين قوتين أخريين فيه هما: العقل النظري والعقل العملي، ولهذا التمييز أهميته من جانبين؛ الجانب المعرفي والجانب السلوكي الأخلاقي. فالعقل النظري مهمته؛ الإدراك لذات الإدراك؛ أي أنه يتعلق بإدراك المجردات والتمييز المطلق بين الصواب والخطأ، بين

---

(1) انظر تفاصيل ذلك التمييز بين درجتي المعرفة عند أرسطو في كتابنا السابق، الفصلان الثالث والرابع.

(2) De Corte (M.): La Doctorine D'intelligence Chez Aristote, Essai D'exergese J. Vrin, 1973, P.49-50.

الصادق والكاذب. أما العقل العملي فهو تلك القوة التي تتجه إلى ما يجب طلبه أو تجنبه من المحسوسات، فتساعد على التنبؤ بالأحداث المستقبلية لما هو مؤلم وما هو لذيذ، وهكذا الأمر بالنسبة إلى السلوك العملي على وجه العموم، فالعقل العملي يتعلق باللذيذ والمؤلم، بالحسن والقبيح[1]، ولذلك ففيه جانب شخصي حيث يختلف من شخص إلى آخر الشعور بما هو لذيذ وبما هو مؤلم.

وهذا هو نفسه ما عبر عنه أرسطو في كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس الذي قال فيه مؤكدًا نفس هذا التمييز بين مهام العقل النظري والعقل العملي «إنه بالنسبة للعقل التأملي المحض النظري الذي ليس عمليًا ولا محدثًا، فالخير والشر هما الحق والباطل؛ لأن الصواب والخطأ هما الموضوع الوحيد لكل عمل من أعمال العقل - لكن متى كان في صدد إضافة العمل إلى العقل، فإن الغرض الذي تتطلبه النفس إنما هو الحق متفقًا مع الغريزة أو الرغبة التي تتطابق هي نفسها مع القاعدة»[2] (أو المبدأ).

فالعقل النظري مهمته في المجال الأخلاقي تتوقف عند حدود وضع القواعد أو المبادئ النظرية التي ينبغي أن تحكم السلوك الإنساني، أما العقل العملي فهو الذي ينبغي أن يلتزم بتطبيق هذه المبادئ في إطار تحقيقه لغرائز النفس؛ إذ لا يصح أن يسلك الإنسان كيفما اتفق، بل ينبغي أن يسلك وفقًا لمعرفة نظرية بمبادئ السلوك الأخلاقي القويم، وحينما يتعلق الأمر بإدراك هذه المبادئ النظرية للسلوك تكون هذه هي مهمة «العقل النظري»، وحينما يتعلق الأمر بسلوك طريق الفضيلة بشكل عملي وتوجيه السلوك نحو التوفيق بين مطالب النفس الغريزية والالتزام بهذه المبادئ النظرية العامة للسلوك الأخلاقي، تكون هذه هي مهمة العقل العملي.

---

(1) أرسطو: كتاب النفس (ك3-ف 7-ص431ظ)، الترجمة العربية ص118 - 119.

(2) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (ك6-ب1-ف6) ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، الجزء الثاني، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924م، ص115.

(د) درجات المعرفة العقلية:

إذن لا يمكن أن نفهم هذه التمييزات بين قوة العقل الفاعلة والمنفعلة من جهة، وبين قوتي العقل النظري والعملي من جهة أخرى في اعتقادي إلا في ضوء نظريته في المعرفة؛ فهو قد استهدف في تصوري التمييز بين المعرفة العقلية التي يقوم فيها العقل Reason باستدلالاته عن طريق تحليل ما يأتيه عبر الحواس من انطباعات حسية وخبرات متراكمة وبين المعرفة الحدسية Intuition التي يلتقط فيها العقل الماهية المعقولة برؤية عقلية (حدسية) مباشرة لا يتأثر فيها بالانطباعات الحسية ولا بظروف الزمان والمكان[1].

إن المعرفة العقلية يعتمد فيها العقل إذن على الخبرات الحسية، ويستخدم فيها الاستدلال الاستقرائي للوصول إلى تقنين معين للظواهر وفهم علمي لقضايا العالم. وهذه الدرجة المعرفية حينما تعمل في ميدان الأخلاق تتجه نحو تحديد المؤلم واللذيذ وتطلبهما نتيجة إدراك مسبق لطبيعتهما من الواقع العملي المجرب. وفي ضوء إدراك العقل إدراكًا مجردًا لطبيعة الخير والشر ولجوهر التمييز بين السلوك الفاضل والسلوك الشرير.

أما المعرفة الحدسية فهي الدرجة الأرقى والأهم من درجات المعرفة الإنسانية؛ نظرًا لأن العقل فيها لا يستند في إدراكاته لتلك الخبرات الجزئية - الحسية، ولا يعنيه إلا إدراك الحقيقة إدراكًا مطلقًا بصرف النظر عن فائدتها العملية أو عن إمكانية الاستفادة منها في أي مجال من مجالات الحياة.

إن القوة الفاعلة (الحدسية) من العقل تقوم إذن في نظر أرسطو بتكوين وتجريد التصورات الكلية العامة؛ إذ بها نحدس Grasps الحقائق الكلية - على حد تعبير روس - وبها أيضًا نستدل من حقيقتين كليتين على حقيقة ثالثة[2]. فضلًا عن أن هذه القوة الحدسية

---

(1) Wild (K. W.): Plato' Presentation Of Intuitive Mind In His Portrait Of Socrates, Philosophy, Vol.Xiv, 1939, P.326.

وانظر كذلك: Ross (S. W. D.): Aristotle, P.152.

وأيضًا: Allan (D. J.): The Philosophy Of Aristotle, P.78-83.

(2) Ross (S. W. D.): His Introduction Of De Anima Of Aristotle, P. 46-47.

من العقل هي ما تدرك مالا يقع مطلقًا في الخبرة الحسية، ولا تضع لتحليلات العقل العملي أو الاستدلالي من كائنات يقع على قمتها الإله ذاته.

ولعل هذا هو ما دعى أرسطو لأن يصف القوة الفاعلة من العقل بأنه «عندما يفارق فقط يصبح مختلفًا عما كان بالجوهر وعندئذٍ فقط يكون خالدًا وأزليًا»[1]. فهذا الخلود وتلك الأزلية لا يكتسبهما العقل إلا حينما يفارق الوجود المحسوس ليدرك حدسًا مالا يمكن أن يقع في الخبرة الحسية، وهو بالطبع الوجود الإلهي. ولا شك أن العقل بهذه القوة التأملية – الحدسية التي تفارق لتدرك المفارق (أي الإله) يمكن أن يكتسب شيئًا من صفات الإله أي الخلود والأزلية فهو خلود إدراك، وليس خلودًا لذات العقل؛ إذ إن أرسطو لم يكن من المؤمنين لا بخلود النفس ولا بخلود العقل ككل، بل انصب حديثه هنا على تلك اللحظة التي يفارق فيها العقل بقوته الحدسية الوجود المحسوس، ويصبح مختلفًا عما كان بالجوهر. في هذه اللحظة فقط لحظة مفارقة الواقع المادي لإدراك ما وراءه يكتسب صفة الخلود والأزلية[2].

(1) أرسطو: كتاب النفس (23-24-430)، الترجمة العربية، ص112.

(2) راجع تفاصيل هذا التفسير المعرفي لتلك الصفات التي وصف بها أرسطو «القوة الفاعلة» من العقل في كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، ف3، ص100 وما بعدها.



الفصل الرابع

المنطق الصوري.. ونظرية العلم

تمهيد:

لا شك أن الإبداع الحقيقي لأرسطو في تاريخ الفلسفة كما في تاريخ العلم على حد سواء كان من خلال ابتداعه لعلم المنطق، واكتشافه من ثمَّ لقوانين التفكير العلمي الإنساني؛ فبعد أن بينا كيف بلور أرسطو في نظرية المعرفة تحليلًا مبتكرًا ومفصلًا لقوى الإنسان المعرفية وضرورة أن تستخدم جميعًا حسية كانت أو عقلية في إدراك الحقيقة، كان لابد من التساؤل: كيف لنا أن نميز ما نصل إليه من حقائق، وكيف يمكننا اكتشافها والتأكد من صحتها؟!

وكيف يمكن أن يتأكد أمامنا صدق هذه الحقائق إذا قيست بما يدعيه الآخرون، وخاصة من السوفسطائيين وأتباعهم من إدراك لحقائق نسبية تختلف من شخص إلى آخر ومن وقت لآخر؟!

لقد شغل سقراط ومن بعده أفلاطون بهذه التساؤلات وحاولا قدر استطاعتهما الإجابة عليها وخاصة الأخير الذي بذل جهدًا وفيرًا عبر محاوراته المختلفة، وخاصة في المحاورات التي أخذت عناوينها من أسماء السوفسطائيين، وكذلك في محاورات أخرى أهم مثل: «الجمهورية» و«ثياتيتوس» و«السوفسطائي» في اكتشاف الصورة المثلى للعلم

ولم يجد هذه الصورة المثلى للعلم إلا في ذلك العالم المفارق عالم المثل الذي يحتوي وحده على الحقيقة المطلقة لكل ما نراه في العالم المادي المحسوس من أشياء، واتخذ من «الجدل» - الديالكتيك وسيلة للوصول إلى ذلك «الكلي - المثال» المفارق.

ومع كل هذا الجهد الذي بذله أفلاطون في محاولة بلورة نظرية دقيقة حول «العلم» معناه ووسائل الوصول إليه، إلا أن هذا الجهد قصر عن أن يقضي على السوفسطائيين وفشل في القضاء على رؤيتهم النسبية للعلم، تلك الرؤية التي جعلت من الظن علمًا، ومن الجدل التمويهي وسيلة للتكسب ولتحقيق الشهرة والمجد!!

وكان على أرسطو أن يعيد التفكير في الأمر: ما الخطأ الذي ارتكبه أفلاطون فجعله بكل تلك الكتابات والمحاولات يفشل في القضاء على الرؤية السوفسطائية التي انتشرت بين اليونانيين كانتشار النار في الهشيم؟! وكيف يمكن التوصل إلى طريقة جديدة لبلورة المعنى الحقيقي للعلم واكتشاف طرقٍ أكثر ملائمة وواقعية للتمييز بين التفكير العلمي الصحيح، والتفكير الزائف المخادع؟! وسرعان ما اكتشف أرسطو الإجابات الصحيحة على تلك التساؤلات من خلال تحليله الجدي والمبتكر للتفكير الإنساني في مؤلفاته المنطقية المختلفة.

أولًا: المنطق أساس التفكير العلمي وآلة العلوم:

من المسلم به لدى غالبية المؤرخين أن أرسطو أبدع نسقًا منطقيًا لا يعد الأول من نوعه فقط على صعيد الفلسفة الأوروبية - الغربية، ولكنه ظل العمل الوحيد الذي لايدانيه عمل في مرتبته لأكثر من أربعة وعشرين قرنًا بعد ذلك[1].

ومن خلال وضعه لهذا العلم - علم المنطق كان أول مَن أبدع فكرة «العلم» ودشنها خلال كتابه «التحليلات الثانية» الذي يعد العمل المركزي الثاني فيما عرف بعد ذلك بـ «الأورجانون» بعد «التحليلات الأولى»[2].

(1) Fuller B. A.: History Of Greek Philosophy (Aristotle), (1) New York, Henry Holt And Company, U. S. A., 1931, P.162.

(2) Randall (John Herman): Aristotle, Columbia University Press, New York And London, 1962, P.32.

ورغم أن أرسطو هو واضع هذا المنطق المسمى بالمنطق الصوري الذي يحدد فيه عمومًا قواعد التفكير الصحيح مستقلة عن مضمون الأفكار التي هي موضوع ذلك التفكير، إلا أن كتاباته المسماة بـ «الأورجانون»، والتي جمعت ونسقت على نحو منهجي معين لم تكن كذلك حينما كتبها؛ فالترتيب المتعارف عليه لهذه الكتابات يبدأ بالمقولات ثم العبارة ثم التحليلات الأولى فالتحليلات الثانية، ثم يأتي بعد ذلك كتاب الجدل وكتاب المغالطات السوفسطائية، وأحيانًا ما يضاف إليهم كتاب «الخطابة». وهذا الترتيب المتعارف عليه يشير إلى منهجية محددة في التفكير المنطقي؛ حيث إن موضوع الكتاب الأول بحث التصورات أو الحدود التي يبدأ منها التفكير الإنساني، ثم يأتي كتاب «العبارة» ليبحث في منطق القضايا بعد البحث السابق في منطق الحدود (أو التصورات)، ثم تكون نظرية الاستدلال أو القياس بوجه عام هي موضوع «التحليلات الأولى» لتنتقل بعد ذلك إلى نظرية البرهان بمعناها الدقيق؛ أي تلك الأقيسة التي تبدأ بمقدمات ضرورية في «التحليلات الثانية»، ثم يأتي كتاب «الجدل» للحديث عن ما يسمى بالأقيسة الجدلية، تلك التي تبدأ بمقدمات شائعة أو مظنون في صحتها. أما كتاب «الخطابة» فيقدم بحثًا في نظرية الاستدلال الخطابي أو الاضماري الذي يبدأ بمقدمة واحدة وتكون الأخرى غائبة أو مضمرة، وبالطبع فإن الحديث في الكتابين الأخيرين عن القياس الجدلي والقياس الخطابي يستند على إدراك الصورة العامة للقياس التي كشف عنها في كتاب «التحليلات».

هذه الصورة المنهجية التي درج عليها البحث في منطق أرسطو طبقًا لترتيب مؤلفاته المنطقية كشفت الدراسات الحديثة أنه لم تكن على هذا النحو عند أرسطو نفسه؛ إذ إن الواقع هو أن أرسطو كتب «المقولات» والجزء الأكبر من «الجدل»؛ أي من الكتاب الثاني حتى السابع منه قبل أن يكتشف صورة القياس المنطقي، فهو لم يتأمل بادئ الأمر في قواعد الاستدلال إلا بغية وضع قواعد لنقاش سليم متأثرًا في ذلك بما كتبه أفلاطون من قبل في محاورتي «بارمنيدس» و«السفسطائي»؛ حيث تولدت لأول مرة فكرة الأطر المنطقية وتقسيم الحدود وتصنيفها وتحديد الأجناس الأولى وعلاقات المحمول بالموضوع. وكل ذلك كان يستهدف بالطبع تحديد شروط النقاش التي من

شأنها إفحام أعداء المنطق أو محترفي المماحكات اللفظية. لقد رأينا أفلاطون يحاول جاهدًا في فلسفته أن يجعل من هذا «الجدل» جوهر البحث الفلسفي كله، بينما لم يجد فيه أرسطو بعد فحص وتمحيص شديدين إلا مجرد فن لا يأتي بيقين؛ لأنه لا يضع نصب عينيه الأشياء ذاتها وإنما ظنون البشر وآراءهم حول هذه الأشياء. وحسب تعبير برييه، فإن الجدل بما هو جدل ليس هو البنية المنطقية للتفكير بقدر ما هو العلاقات الإنسانية التي تترتب على هذه البنية[1].

وعلى أي حال فقد كانت هذه نقطة انطلاق أرسطو في تأسيسه لعلم المنطق بوصفه آلة ضرورية للتمييز بين التفكير الصحيح والتفكير الخاطئ، وللتمييز في ذات الوقت بين العلم واللاعلم؛ إذ إنه لاشك أن نقطة البداية في تحليل التفكير الإنساني هي النظر فيما يستخدمه الإنسان من تصورات أومقولات لا يصح تفكير، بل يستحيل ذلك التفكير في الأشياء بدونها، وتلك هي المقولات التي حددها أرسطو بعشر سبق لأفلاطون أن تحدث عن بعضها في محاورتي «تياتيتوس» و«السوفسطائي» دون أن يعطي قائمة محددة بها[2]. وهذه المقولات العشر هي: مقولة الجوهر Ousia كقولك: إنسان وفرس، مقولة الكم Quantity كقولك: ذو ذراعين أو ثلاث أذرع، مقولة الكيف Quality كقولك أبيض أو كاتب، ومقولة العلاقة أو الإضافة Relation كقولك ضعف أو نصف، ومقولة المكان كقولك في (اللوقيون) أو في السوق، ومقولة الزمان Time كقولك: أمس أو في العام الماضي، ومقولة الوضع Situation كقولك: متكئ أو جالس، ومقولة الفعل Action كقولك: يقطع أو يحرق، ومقولة الانفعال Passion كقولك: ينقطع أو يحترق[3].

وعلى ضوء هذه المقولات يبدأ العقل في التفكير في الأشياء بعبارات منها العبارات المنطقية (أي القضايا) التي ميز فيها أرسطو بين موضوع هو ما نتحدث عنه، ومحمول

(1) أميل برييه: تاريخ الفلسفة – الجزء الأول، الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1982م، ص226 – 227.

(2) Dumitriu (A.): History Of Logic, Vol.I, English Edition, Abacus Press 1977, P.154.

(3) انظر: أرسطو: كتاب المقولات، الترجمة العربية (ف4 – ب1)، ص6.
وانظر أيضًا: كتابنا: نظرية العلم الأرسطية، الطبعة الثانية، ص85 – 86.

هو ما نحمله على موضوع الحديث، ولابد لكي تكون هذه أو تلك العبارة إحدى القضايا المنطقية أن يكون لدينا المعيار الذي نحكم به على صدقها أو كذبها، وهذا هو ما يميز التفكير العلمي عن التفكير غير العلمي بوجه عام، فلا مجال في «العلم» إلا الحديث من خلال عبارات أو قضايا نملك القدرة على الحكم عليها بالصدق أو بالكذب. وما عدا ذلك تكون العبارة فارغة من المعنى تمامًا أو ذات معنى ولكنه لا ينتمي لمجال التفكير المنطقي بوجه خاص أو التفكير العلمي بوجه عام.

وإذا ما تبينت أمامنا صورة وأنواع القضايا المنطقية أو العلمية، يمكننا بعد ذلك صياغة الاستدلالات المنطقية سواء كانت استدلالات صورية بحتة (وهي الأقيسة)، أو ذات ارتباط بالواقع المادي (وهي الاستقراءات)، فلدينا نوعان من الاستدلال بوجه عام هما: الاستدلال الاستنباطي الذي يبدأ من مقدمات كلية يقينية لينتهي إلى نتيجة جزئية؛ أي يبدأ مما هو كلي لينتهي إلى ما هو جزئي، والاستدلال الاستقرائي الذي يبدأ من مقدمات جزئية يستخرجها من واقع الأشياء والظواهر الطبيعية المختلفة لينتهي إلى إقرار نتيجة كلية تتعلق بالتعميم على كل مفردات الظاهرة موضوع الدراسة؛ أي أن الاستقراء بوجه عام هو انتقال مما هو جزئي إلى ما هو كلي. وعلى ذلك لم يكن غريبًا أن يعتبر أرسطو أن الاستقراء ربما يكون مقدمة ضرورية للقياس رغم أن الثاني أكثر أهمية وأولوية وأدق من الأول كما سنوضح فيما بعد، وبقدر ما يقترب هذا العلم أو ذاك من صياغة قضاياه على النمط القياسي في صورته الصورية البرهانية بقدر ما يكون أكثر دقة وأكثر يقينًا من غيره.

وبالطبع فإن من الضروري قبل أن نشرع في الحديث عن الاستقراء والقياس ودورهما في تأسيس وتقدم العلوم من وجهة نظر أرسطو، أن نتحدث عن معنى العلم لديه وكيف يمكن التمييز بين العلم واللاعلم.

ثانيًا: معنى «العلم» والتمييز بينه وبين اللاعلم (الظن والفن):

لقد اتفق أرسطو مع أفلاطون في استخراج مصطلح الإبستيمي Episteme للدلالة على العلم Science بمعناه الدقيق، لكنه هو الذي استطاع بلورة مفهوم أكثر وضوحًا للتمييز

بين ما هو علم وبين الصور الأخرى للنشاط العقلي[1]؛ فالعالم هو الذي يمتلك العلم بالتفسير العقلي للأشياء بمعرفة عللها والمبادئ الأولى Prota Aitiai لها[2].

إن معرفة تلك العلل والمبادئ تعني ببساطة معرفة جوهر الشيء؛ أي الماهية النوعية التي تميزه عن غيره من أنواع الأشياء الأخرى.

وبالطبع يكون التساؤل هنا: وكيف يمكننا أن نصل إلى إدراك هذا الجوهر؟! لقد كان أفلاطون يرى ببساطة أنه لا يوجد إلا في ذلك العالم المفارق «عالم المثل»، وأنه لكي ندرك حقيقة أي شيء في هذا العالم الظاهر لابد من أن ندرك أولًا ماهيته الكلية في عالم المثل. أما أرسطو فيبدأ بالطريق العكسي؛ فأفلاطون يصر على البدء بمعرفة الكلي لنتعرف من خلاله على الجزئيات التي تمثل ظلاله. أما أرسطو فيرى أن البداية المنطقية هي البدء باستقراء الجزئيات والانتقال منها إلى إدراك الكليات؛ فسائر الكائنات - باستثناء الإله - لا يمكن أن تعرف إلا عن طريق التجربة باستقراء الحالات الفردية والانتقال منها إلى الحالات الكلية، ومن الصور الدنيا إلى الصور العليا، فلابد إذن للوصول إلى الحقائق الكلية من القيام بالكثير من التحليل والوصف والاستقراء، ورغم أن هذا الفرق بين رؤية أفلاطون ورؤية أرسطو يبدو في الظاهر بسيطًا، إلا أنه في رأي المتخصصين في تاريخ العلم يبدو عميقًا وبعيد المدى؛ لأنه دلالة على اقتراب أرسطو من المعنى الحديث للعلم[3].

(أ) الفرق بين العلم والظن Doxa:

وقد تميزت رؤية أرسطو أيضًا لمعنى العلم بأنه قدم تمييزات دقيقة بين العلم والصور الشائعة الخاطئة للعلم، أو ما يمكن أن نطلق عليه «اللاعلم».

---

(1) Finley (M. I.), The Ancient Greeks, Penguin Books, Reprinted 1979, P.120.

(2) Aristotle: Metaphysics (B. I.- Ch. I. P. 981b), Eng. Trans. P.550.

وانظر أيضًا أرسطو: الطبيعة (ك1- ب1- ف21)، الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1935م، ص387 - 388.

(3) انظر: جورج سارتون: تاريخ العلم - الجزء الثالث، الترجمة العربية، ص224 - 225.

وكذلك: Allan (D. J.): The Philosophy Of Aristotle, P.146.

وكان أبرز هذه التمييزات تمييزه بين العلم والظن؛ فموضوع العلم يختلف عن موضوع الظن؛ حيث إن العلم يدرس «ما هو ضروري»، بينما الظن يقع على المحتملات التي يمكن أن يكون الصدق فيها صدقًا زائفًا أو يكون الزائف فيها صادقًا. وبالطبع فقد استفاد أرسطو في هذا التمييز أيضًا برأي أفلاطون الذي ميز تمييزًا قاطعًا بين العلم Episteme والظن Doxa على أساس التمييز بين العالمين: المعقول (المثل)، والمحسوس (العالم الطبيعي) وإن كان التمييز الأرسطي مختلفًا لأنه جاء منطقيًا ومعرفيًا في المقام الأول حيث يقول أرسطو مؤكدًا ذلك أن العلم والعلوم المختلفة مخالف للظن والمظنون بأن العلم يكون على طريق الكلي وبأشياء ضرورية، والضروري لا يمكن أن يكون على خلاف ماهو عليه، وقد توجد أشياء هي صادقة وموجودة، غير أنها قد يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه، فمن البيِّن إذن أن في هذه لا يكون علم[1].

وهكذا فالعلم هو فقط ما به يتم إدراك الماهية الكلية لأي شيء؛ لأنها هي الثابت الذي لا يتغير من الشيء. أما ما عدا ذلك فهو ليس موضوعًا لليقين؛ ومن ثمَّ فهو ليس علمًا.

(ب) الفرق بين العلم والفن Techne:

وفي ضوء هذا التمييز بين العلم والظن يميز أرسطو أيضًا بين العلم والفن، والفن Techne يعني في الاصطلاح اليوناني القديم المهارة في الصنعة أو إتقان صنعة معينة؛ ومن ثمَّ فموضوعه الأشياء التي يمكن أن تكون خلافًا لما هو عليه، وهذه الأشياء عادة ما تكون مرتبطة بعملية إنتاج خارجي يهديها العقل ويساعدها. وبالطبع فهذه الأشياء المنتجة يمكن أن تكون ويمكن ألا تكون؛ أي يمكن أن ننتجها ويمكن ألا نفعل! ومن ثمَّ فالإنتاج الفني أو الفن عمومًا يختلف عن العلم؛ حيث إن العلم هو «إدراك للأشياء الكلية والأشياء واجبة الوجود» بحسب تعبير أرسطو[2] - بينما الفن يرتبط بإنتاج أشياء يمكن أن تكون خلافًا لما هي عليه، فضلًا عن أنها ممكن أن توجد وممكن ألا توجد!

---

(1) أرسطو: التحليلات الثانية (مقالة 1- ف33 - ص588)، الترجمة العربية، ص412 - 413.

(2) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (ك6 - ب5 - فقرة 1)، الترجمة العربية ص122.
وانظر: كتابنا: نظرية العلم الأرسطية، الطبعة الثانية، ص32 - 33.

وعلى أي حال فقد كشف أرسطو عن أن للفن فائدة؛ لأنه أقرب إلى الخبرة التي يجمعها صاحبها فتمكنه من إتقان صنعته، لكنها لا يمكن أن تصل به إلى مرتبة العلم؛ فالخبير أو الفنان يعرف أن شيئًا ما هو هكذا، لكنه لا يعرف لماذا هو هكذا! خذ مثلًا الممرض يعرف أن هذا الدواء من واقع خبرته يشفي هذا المرض، لكنه لا يعرف لماذا يحدث هذا لأنه ببساطة يجهل علة المرض، بينما الطبيب هو الذي يملك العلم بالعلة وباللماذا. وهكذا الأمر بالنسبة للفرق بين البنَّاء والمهندس المعماري، بين الصياد وعالِم الحيوان... إلخ.

إن الخبير عادة ما يكون عارفًا عن طريق الخبرة وتكرارها بالأمور الجزئية، لكنه لا يستطيع أن يستنبط من هذه الخبرات القوانين العامة؛ لأن مَن يملكها هو العالم الذي يملك العلم النظري بهذه القوانين وبتلك المبادئ والعلل الكلية للأشياء والظواهر التي تقع في نطاق تخصصه العلمي.

ثالثًا: تصنيف العلوم عند أرسطو:

لم يكن الفضل فقط لأرسطو في محاولة تحديد دقيق لمعنى العلم والتمييز بينه وبين اللاعلم من وجهة نظره على الأقل، بل كان له الفضل أيضًا في أنه حاول ولأول مرة التمييز بين مجالات العلوم المختلفة وتحديد موضوعاتها ومنهجية البحث فيها.

لقد ميز أرسطو بين صنفين أساسيين من العلوم؛ العلوم النظرية Theortical Science والعلوم العملية Practical science. أما العلوم النظرية فهي الميتافيزيقا (الفلسفة الأولى) والرياضيات والطبيعيات، وقد ميَّز بين مجالاتها على أساس أن الفلسفة تبحث في الموجودات اللامادية اللامتحركة، بينما تبحث الرياضيات في الموجودات الجسمانية غير المتحركة. أما الطبيعيات فتبحث في الموجودات الجسمانية المتحركة[1].

وبالطبع فقد آثار وضع أرسطو للعلوم الطبيعية ضمن العلوم النظرية مشكلة لدى الدارسين؛ إذ المفروض أن البحث في الطبيعة - كما فعل أرسطو فعلًا - يعد بحثًا استقرائيًّا تجريبيًّا، وذلك قد يتعارض مع وضعها ضمن مجموعة العلوم النظرية! لكن

(1) Aristotle: Metaphysics (P.1025b), Eng. Trans. P.546-548.

الحقيقة هي أنه كان يرى أن الطبيعيات يجب أن تصنف ضمن هذه المجموعة، على اعتبار أنها تقوم على التسليم المسبق بافتراض الحركة والمادية في الموضوعات التي تبحثها[1]. هذا فضلًا عن أن بنية التصنيف الأرسطي للعلوم كان يقوم على التمييز بين علوم نظرية وعلوم عملية وإنتاجية. ولم يقم على منهجية البحث في هذه العلوم أو لم يكن يرجع إلى رفضه للملاحظة الحسية وإنكار دورها في البحث العلمي كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان[2].

ومن جانب آخر فقد كان أرسطو يرى أن قضايا هذه العلوم الثلاثة بما فيها علوم الطبيعة هي قضايا ضرورية Necessary وليست احتمالية، كل ما هنالك أن الضرورة في الفلسفة وقضاياها قد تختلف عن الضرورة في علوم الطبيعة والرياضيات؛ فالضرورة في الميتافيزيقا ضرورة بسيطة أو مطلقة؛ حيث إنها تبحث في معرفة جوهر أي شيء وماهيته الضرورية. أما الضرورة في الرياضيات والطبيعيات فهي ضرورة فرضية Hypothetical مع اختلاف بسيط بين العلمين؛ ففي الرياضيات لو سلمنا بالمقدمات لأصبح من الضروري أن تظهر النتيجة، ولكن قد تكون المقدمات غير ضرورية الصدق لو أن النتيجة التي تظهر معروفة وواضحة الصدق. أما في الطبيعيات فلو أن عملية الحركة قد اكتملت لاتضح أن الأحداث السابقة قد حدثت ضرورة. إن الضرورة في الميتافيزيقا يجب أن تكون بحثًا في الجوهر، وفي الرياضيات هي بحث في المسلمات أو المصادرات Postulate. أما في الطبيعيات فهي بحث في المادة[3].

أما العلوم العملية فهي الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل[4]، وبالطبع فهي عملية نظرًا لأنها ترتبط بسلوك الفرد في الحياة اليومية، وليس مهمًّا فيها معرفة المبادئ النظرية

(1) مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية، ص39.

(2) نفسه.

(3) Mckeon (R.): Introduction To Aristotle, Edited By Mckeon, The Modern Library, New York, 1974, P.xx.

وأيضًا: كتابنا السابق الإشارة إليه، ص40 – 41.

(4) Aristotle: Op. Cit., P.547.

المجردة للأخلاق أو للسياسة، بل الأهم هو السلوك وفقًا لما نعتقده من هذه المبادئ. وهذا هو القاسم المشترك بين هذه العلوم، وقد أشار أرسطو إلى صنف ثالث من العلوم هو العلوم الإنتاجية أو التخيلية Poetical Science كالشعر والموسيقى وغيرهما من الفنون[1]، إلا أنه لم يفصل الحديث بعد ذلك إلا في فن الشعر.

وبالطبع فإنه إذا ما تساءلنا الآن عن أي العلوم أفضل عند أرسطو لكانت إجابته أن العلوم النظرية بوجه عام أفضل من العلوم العملية، وأن كليهما أفضل من العلوم الإنتاجية، لكن الأمر عند أرسطو ليس على هذا النحو الحاسم، إلا فيما يخص أفضلية العلوم النظرية على العلوم العملية. أما إذا كان تساؤلنا عن العلم الأفضل على وجه الإطلاق بين كل هذه العلوم لكانت إجابته أن "الفلسفة" الميتافيزيقا هي الأفضل.

ولم تكن المفاضلة بين تلك العلوم واختيار "الميتافيزيقا" لتكون على رأسها مسألة جزافية، بل كانت نتيجة معايير محددة وضعها أرسطو للمفاضلة بين العلوم بغرض ترتيبها ترتيبًا منطقيًّا؛ بحيث يستفيد العلم الأدنى من العلم الأعلى، وقد جاءت هذه المعايير في مواضع مختلفة من مؤلفاته. ففي "التحليلات الأولى" يرى أن معيار الأفضلية هو "أن يكون العلم أكثر استقصاء أو يقينًا"[2]، فإن يكون العلم أكثر يقينًا وقضاياه أكثر استقصاء وشمولًا، فهذا يعني أنه العلم الأفضل والأقدم، والذي يمكن أن تعتمد عليه العلوم الأدنى "فعلم العدد مثلًا أكثر استقصاء ويقينًا من علم الهندسة"[3].

وبالطبع فإن هذا المعيار يعني ببساطة أننا نفضل علمًا على آخر؛ من حيث عمومية مبادئه وقلتها ومدى صوريتها. ومن ثَمَّ يكون هذا العلم أهم من العلوم ذات المبادئ الأكثر والأقل شمولًا وعمومية والأقل صورية وهكذا.

---

(1) Dumitriu (A.): Op. Cit., P.146.

(2) أرسطو: التحليلات الثانية (م2- ف27- ص87أ)، الترجمة العربية القديمة، ص395.

(3) نفسه.

وقد أشار أرسطو إلى معيار آخر للمفاضلة بين العلوم في كتاب "الطوبيقا"؛ حيث يقال إن علمًا أفضل من علم.. إما لأنه أصح وإما لأن معلوماته أفضل[1]. وبالطبع فإن هذا المعيار مرتبط بسابقه؛ حيث إنك لا تستطيع أن تقرر أن قضايا هذا العلم أصح أو أفضل إلا في ضوء مدى صوريتها ومدى عموميتها ومدى استنادها على مبادئ قبلها أكثر عمومية وأكثر صورية وأكثر يقينًا.

على أي حال فإن أرسطو في ضوء المعايير السابقة وجد أن "الميتافيزيقا" هي أفضل العلوم، سواء بمعيار مدى يقين المبادئ فيها أو بمدى صوريتها أو شمولها. ومن جانب آخر فهي العلم الأكثر قداسة والأكثر شرفًا؛ حيث إنه يجعل من الإله موضوعًا له، ومن بحث جوهر الوجود عمومًا موضوعًا للبحث، وحتى إن كانت العلوم الأخرى تبحث فيما هو ضروري إلا أنها بالقطع ليست أفضل من الميتافيزيقا؛ لأن موضوع هذا العلم وهو البحث في ماهية الوجود عامة وفي ماهية الوجود الإلهي على وجه الخصوص هو أسمى الموضوعات وأكثرها قداسة وشرفًا[2].

وقد يتساءل السائل هنا: هل يعني ذلك أن نقطة البداية في العلم بالمعنى الأرسطي ينبغي أن تبدأ من البحث الفلسفي الميتافيزيقي عن ماهية الوجود؟ وهل الميتافيزيقا بهذا المعنى بقضاياها وشرف موضوعها تسبق المنطق، وهو العلم الذي يضع المبادئ والقواعد التي تهدينا إلى التفكير الصحيح في أي موضوع كان؟!

رابعًا: الميتافيزيقا لها «الأولوية» والمنطق آلتها:

الحقيقة أن هذين السؤالين في غاية الأهمية نظرًا لأنهما يستوضحان جانبًا مهمًّا من نظرية العلم عند أرسطو ومكانة أهم علمين لديه "الميتافيزيقا" والمنطق. أما عن السؤال الأول فإنه ليس شرطًا عند أرسطو أن نبحث في ماهية الوجود (أي في الميتافيزيقا) قبل

(1) أرسطو: (الجدل) الطوبيقا (م2- ف1- ص157أ)، ترجمة أبو عثمان الدمشقي، تحقيق عبدالرحمن بدوي ضمن «منطق أرسطو»، دار الكتب المصرية 1949م، ص975.

(2) Aristotle: Metaphysics (B. I- Ch. 2- P.983a), Eng. Trans. P.501.

وراجع كتابنا السابق الإشارة إليه، ص 43 - 44.

البحث في صور الوجود التي نراها أمامنا، بل ربما يكون العكس هو الصحيح وهو كذلك فعلًا عند فيلسوفنا الذي تميزت فلسفته بروح علمية تجريبية واضحة. فالخبرة الحسية بما حولنا من أشياء وظواهر واستقراء ما يبدو لنا من هذه الظواهر هو ما يقودنا إلى التساؤل عن ماهيات هذه الأشياء والظواهر، حتى ليمكننا في النهاية التمييز حسب التعبير الأرسطي بين "ماهو أعرف وأظهر لنا" من أي شيء أو من أي ظاهرة، وبين "الأشد ظهورًا على الإطلاق" من هذا الشيء أو من تلك الظاهرة[1].

حيث إننا نبدأ معرفتنا بالأشياء عادة من معرفة ما يبدو لنا ظاهرًا من صفاتها ومن جمع هذه الصفات، ثم يقودنا ذلك إلى التساؤل عن ماهيات هذه الأشياء وهي الماهية الكامنة خلف هذه الصفات الظاهرة، والتي لا يمكننا أن نصل إليها إلا باستخدام الحدس الذي نلتقط به هذه الماهية بعد أن نستدل على وجودها عقليًا من ما استقرأناه من الصفات الظاهرة للشيء! وحينئذٍ نكون قد وصلنا إلى إدراك الأشد ظهورًا على الإطلاق؛ فرغم أن الماهية إذن لا تظهر لنا من البداية وتكون غير واضحة أو ظاهرة، فإنها هي - حين نصل إلى معرفتها - الأشد ظهورًا والأكثر كشفًا عن حقيقة الشيء وجوهره من صفاته الظاهرة تلك!

وهكذا فإن معرفتنا بالصفات الظاهرة لما نريد معرفته من أشياء تسبق زمانيًا إدراكنا لماهيته وجوهره. ومع ذلك فإن هذه الماهية هي الأسبق منطقيًا؛ إذ إن معرفتنا بأفراد أو بجزئيات أي ظاهرة أسبق زمانيًا من معرفتنا بماهية النوع الكلية، وإن كان معرفتنا بهذه الماهية الكلية هي الأسبق منطقيًا ولها الأولوية على معرفتنا بتلك الجزئيات المفردة!

وفي ضوء ذلك يمكننا القول بأن البحث في الطبيعيات له عند أرسطو أسبقية زمانية؛ حيث إن موضوعها هو دراسة جزئيات الظواهر المادية - المتحركة، ومع ذلك فهذا البحث في الطبيعة من خلال هذا المنهج الذي يبدأ بالاستقراء وينتهي بمحاولة حدس الكل في الطبيعة هو الذي يقودنا حتمًا إلى التساؤل عن ماهية الماهيات في الوجود،

(1) انظر: كتابنا السابق، ص30 - 31.

أو إن جاز التعبير عن «كلي الكليات» أو بالتعبير الأرسطي عن «صورة الصور»؛ أي عن الإله وهو الموضوع الأسمى للميتافيزيقا.

إذن فالأولية الزمانية للبحث الطبيعي، بينما الأولوية والأسبقية المنطقية هي للبحث الميتافيزيقي في ماهية الوجود ككل. ولا تعارض هنا فقد قلنا منذ بداية حديثنا عن فلسفة أرسطو إنها فلسفة ذات مدخلين (طبيعي وميتافيزيقي) إن دخلنا من أحدهما فسيوصلنا حتمًا إلى الآخر؛ ومن ثمَّ فكلاهما مدخل له أهميته وإن كان الأجدى والأكثر بساطة ووضوحًا هو أن نبدأ من الطبيعة لنصل إلى ما بعد الطبيعة، من البحث في الجزئيات لنصل إلى الكليات ثم إلى كلي الكليات أو صورة الصور.

وإذا كانت تلك هي إجابتنا عن السؤال الأول الذي يخص نقطة البدء في البحث العلمي عند أرسطو: هل بالطبيعة أم بما بعد الطبيعة؟! فإن التساؤل الثاني ربما يكون أكثر صعوبة لأنه يتعلق بأيهما نبدأ بصورة مطلقة: هل بالمنطق أم بالميتافيزيقا؟!

والحقيقة اللافتة للنظر هنا أن أرسطو قد تخلص من الإجابة المباشرة عن هذا السؤال حينما لم يضع المنطق في حسبانه وهو يصنف العلوم وجعله خارج دائرة التصنيف. ومن ثَمَّ فقد نظر تلامذته وشراحه إلى المنطق على أنه كما أشرنا من قبل "آلة" لكل العلوم بما فيها طبعًا الميتافيزيقا.

فالمنطق بوصفه العلم المبدأ، وباعتباره العلم الذي يضع القواعد العامة للتفكير الصحيح، هو العلم الذي يساعدنا في البحث عن ماهية أي شيء بما فيها ماهية الوجود ككل، وماهية الوجود الإلهي أيضًا، وإن لم يكن موضوعه هو هذا البحث في ذاته، بل إكسابنا طريقة التفكير الصحيحة في الوجود فقط.

فالمنطق ليس إذن علمًا ككل العلوم له موضوع من موضوعات الوجود يختص بدراسته، بل هو علم يختص بدراسة التفكير الإنساني ككل بصرف النظر عن موضوع هذا التفكير؛ ومن ثَمَّ فقد أخرجه أرسطو من دائرة العلوم ذات الموضوعات المحددة وجعله آلة لكل هذه العلوم.

ومن هنا فإن الأقرب إلى الفهم الأرسطي أن المنطق هو نقطة البداية المطلقة لأي دراسة يمكن أن تكون علمية سواء كان هذا العلم نظريًا أم عمليًا أو حتى إنتاجيًا. ولا داعي هنا أن نتساءل أيهما أفضل: المنطق أم الميتافيزيقا؟! فكلاهما في هذا السياق له نفس الأهمية؛ فالميتافيزيقا أفضل بسمو وشرف موضوعها، والمنطق أفضل لأنه بدونه لا يمكن للإنسان أن يفكر بشكل سليم في أي موضوع بما فيه موضوع «الوجود ذاته» ومبدأ هذا الوجود وعلته الأولى «الإله».

الفصل الخامس

فلسفة الطبيعة وعلم الفلك

تمهيد:

ليس من شك أن أرسطو قد خطا بعلم الطبيعة ولواحقه وخاصة علم الفلك وعلوم الحياة خطوات واسعة إلى الأمام. ورغم إنكار البعض استفادة اليونانيين من الشرق سواء في الفلسفة أو في العلم[1]، إلا أن هذه الاستفادة قائمة وواضحة ولا تحتاج منا مزيد بيان؛ حيث إنه من المسلم به سبق حضارات الشرق على الصعيدين الفلسفي والعلمي. وقد أوضحنا في الأبواب والفصول السابقة التي تحدثنا فيها عن السابقين على أرسطو مدى استفادة كل هؤلاء من فلسفات الشرق وعلومه. ولما كان العلم بالذات تراكميًّا يأخذ فيه اللاحق من سابقه ويبني عليه، فلا مجال لهذا الإنكار التعسفي لتأثر أرسطو بإنجازات الحضارات الشرقية التي اعترف هو نفسه عن تقدمها خاصة في مجال الطبيعيات وعلم الفلك.

إن التقدم الهائل الذي حققه أرسطو في أبحاثه العلمية لا يمكن أن يكون قد أتى دفعة واحدة أو من فراغ، بل جاء بلا شك نتيجة اطلاعه على ما حققه السابقون عليه من

---

(1) انظر من هؤلاء بارتلمي سانتهيلير: الذي قال في مقدمة ترجمته الفرنسية لكتاب «الكون والفساد» لأرسطو: إن الفلسفة الشرقية لم تؤثر في فلسفتنا. ومع التسليم بأنها تقدمتها في الهند وفي الصين وفي فارس وفي مصر فإننا لم نستعر منها كثيرًا ولا قليلًا (ص4)، من الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.

إنجازات سواء من الشرقيين أو من اليونانيين. لقد غالى البعض في تأثر أرسطو بالعلوم الشرقية لدرجة أن قال أحدهم: «إنه مقتنع بأن أرسطو قد اكتسب تعليمه وحصل على كتبه من بلد آخر غير اليونان، بلد متقدم بمسافة كبيرة على ثقافة اليونان آنذاك وأن هذا البلد هو مصر والمصريون»[1]. وصور جورج جيمس قائل هذه العبارة السابقة الأمر على أن أرسطو يمثل هوة ثقافية مداها خمسة آلاف عام هي في رأيه المسافة الزمنية الفاصلة بين إبداعه وبين مستوى الحضارة اليونانية في زمانه[2].

وبالطبع فإنه - رغم اقتناعنا بأن إبداع أرسطو وخاصة على الصعيد العلمي يمثل كما قلت نقلة نوعية في تاريخ الفلسفة القديمة، فإن هذه النقلة لم تكن - كما قال جيمس - نتيجة أنه حصل على كتبه من مصر أو من غيرها من بلاد الشرق القديم، بل كان نتيجة قدرته الهائلة على اكتشاف منطق جديد للتفكير الإنساني، واستخدامه هذا المنهج المنطقي العلمي في أبحاثه العلمية التي استفادت بلا شك من علوم الشرق القديم[3].

وعلى أية حال فإنه لا يمكن استبعاد استفادة أرسطو من إنـجازات البابليين والمصريين في علم الطبيعة بوجه عام وعلم الفلك بوجه خاص، فقد ذكر سيمبليقوس في شرحه لكتاب في السماء - De Caelo لأرسطو إنه كان لدى المصريين كِنز من الأرصاد عن 630.000 سنة، وأن البابليين جمعوا أرصاد 144.000 سنة، كما نقل نفس المؤلف عن بورفيريوس تقديرًا متواضعًا؛ حيث ذكر إن الأرصاد التي أرسلها كالليستينس من بابل بناء على طلب أرسطو كانت عن 31.000 سنه. كان من الثابت إذن - على حد تعبير جورج

(1) جورج جي أم جيمس: التراث المسروق - الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، ترجمة شوقي جلال، نشرة المجلس الأعلى للثقافة، بالقاهرة، 1996م، ص124.

(2) نفسه.

(3) انظر ما كتبناه في مناقشة آراء جورج جيمس تحت عنوان: هل حقًا الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة؟! نشرت بأخبار الأدب في 15سبتمبر 1996م.

وأعيد نشرها في كتاب: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، بالقاهرة، 1997م، ص 200 - 202.

ساتون في تأريخه للعلم - أنه كان في متناول الباحثين اليونانيين أرصاد شرقية لقرون عديدة، وأنها كانت كافية لأغراضهم وقد حصلوا عليها من مصر ومن بابل، ولا يمكن أن يكونوا قد حصلوا عليها في بلادهم(1).

إن إبداع أرسطو العلمي إذن لم يكن من عدم، وإنما كان مبنيًا على جهود السابقين واستثمارًا لما أبدعوه، فضلًا عن أنه كان صاحب هذه النقلة النوعية التي أشرنا إليها من قبل فقد انتقل العلم معه من عصر الهواية إلى عصر الاحتراف، من عصر البحث العلمي لأغراض عملية بحتة إلى عصر البحث العلمي الخالص لوجه الحقيقة المجردة وبمنهج منطقي صارم.

وربما كان ذلك مما دعاه إلى ذلك التصنيف السابق للعلوم على أساس التمييز بين علوم نظرية هدفها الوصول إلى الحقيقة المجردة، ومن بينها علم الطبيعة والطبيعيات، وعلوم عملية هدفها ترشيد السلوك الإنساني في الحياة.

أولًا: مبادئ الفلسفة الطبيعية الأرسطية:

لقد حدد أرسطو موضوع علم الطبيعة بأنه دراسة الكائنات الطبيعية المادية المتحركة وأكد من البداية على أن منهج البحث هنا، إنما هو الملاحظة الحسية للظواهر الطبيعية ورصدها، وهذا يعني في رأيه البدء من الأشياء الأكثر وضوحًا والأكثر ألفة بالنسبة لنا والتقدم بعد ذلك صوب الأكثر وضوحًا في الشيء بالطبيعة حسب تعبير أرسطو(2). وما دام الأمر كذلك فثمة مبادئ لا تخطئها العين لا تفسر الظواهر الطبيعية إلا في إطار فهمها واستيضاح معانيها، هذه المبادئ التي خصص لها أرسطو جزءًا كبيرًا من كتابه الطبيعة هي: الحركة، المكان، الزمان، اللانهائي، الخلاء، العلية.

(1) جورج سارتون: تاريخ العلم - الجزء الثالث، الترجمة العربية للفيف من العلماء، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية 1970م، ص 217.

(2) Aristotle: Physics (B.S-ChI- P.1840), Eng. Trans, P.259.

1 ـ الحركة والتغير:

(أ) بين الموجود الطبيعي والموجود الصناعي:

لنلاحظ بداية أن الحركة تدخل اصطلاحًا ضمن معنى يوناني أعم هو التغير أو الصيرورة، فالحركة Kinesis المراد بها هنا أي تغير يطرأ على أي شيء طبيعي. وقبل أن نستعرض أنواع أو صور هذا التغير الذي يشكل هذه الحركات المختلفة علينا أن نعي التمييز الأرسطي بين الموجود بالطبيعة Physis وبين الموجود الصناعي؛ فالأخير هو ناتج فعل الإنسان وتدخله، وهذه الموجودات الصناعية ليست ضمن موضوع هذا العلم، علم الطبيعة. وإنما موضوعنا هو الموجودات الطبيعية التي تتحرك أو تتغير بفعل ما فيها من طبيعة كالعناصر المادية الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب، أو تتحرك بفعل مبدأ أرقى هو النفس الطبيعية كالحيوانات وأعضائها والنباتات وفروعها وكذلك الإنسان وأعضاؤه وإن كانت دراسة الإنسان ليست داخلة بكاملها ضمن علم الطبيعة أو الطبيعيات بوجه عام، اللهم إلا من جانب أن له نفسًا محركة وهو ما سنتعرض له في الحديث عن نظرية النفس في الفصل القادم.

ولنعد الآن إلى ما يقصده أرسطو بالطبيعة التي هي باختصار كما يقول أرسطو: "جنوح الشيء إلى الحركة أو التغير أو مبدأهما"، فإن جنح الشيء إلى الحركة أو التعبير بذاته كان شيئًا طبيعيًّا بصرف النظر عن علة هذه الحركة أو التغير؛ فربما كانت علة الحركة هي ما فيه من طبيعة داخلية، أو ما فيه من نفس؛ ومن ثَمَّ صار من الكائنات الطبيعية الحية.

ولنتذكر هنا أن السابقين على أرسطو قد أوردوا للطبيعة خمسة معان عددها هو: (1) المادة التي يتركب الشيء منها كالخشب والحديد اللذين يتركب منها موجودًا صناعيًّا كالسرير، (2) العناصر المادية الأربعة التي ركز عليها الطبيعيون من أمثال: طاليس وانكسيمانس وأنبادوقليس، وردوا إليها صيرورة جميع الأشياء وتغيرها، (3) ماهية الشيء أو صورته، (4) تولد الشيء القابل للنمو أو حدوثه، (5) مبدأ نمو الشيء وصيرورته الذي يحقق به الشيء طبيعته أو ماهيته التي من أجلها وجد[1].

---

(1) انظر: ماجد فخري: أرسطو طاليس، ص37.

وبالطبع فقد كان تركيز أرسطو على هذا المعنى الأخير الذي اعتبر الطبيعة هي مبدأ نمو الشيء وصيرورته الذي يتحقق من خلالها ماهيته أو الغاية من وجوده. ومن هنا اتصفت فلسفة أرسطو الطبيعية بالغائية؛ لأنها تهتم ليس فقط بوصف ما في الشيء من مادة وإنما تركز على إدراك الغاية من وجوده وكيف تتحقق له هذه الغاية.

ومن هنا من المهم فهم حركة كل ما هو طبيعي، فهذه الحركة هي نقطة بداية كاشفة عن كيف يحقق الشيء أي شيء الغاية من وجوده!

(ب) أنواع الحركة أو التغير:

قلنا إن الحركة في المفهوم اليوناني تعني أي تغير يطرأ على الكائن سواء في المكان أو في الكم أو في الكيف أو في الكون والفساد؛ أي في جوهر وجوده الجزئي، فالحركة إذن شكلت عند أرسطو جنسًا لأشكال مختلفة من التغير، وبدا من ذلك أن أنواع الحركة تحاكي أجناس الوجود أو مقولاته؛ فحركة الكون والفساد تتعلق بمقولة الجوهر، فهي الحركة من حال العدم إلى حال الوجود وهو حال حدوث الشيء. أما حركة الاستحالة فهي تتعلق بمقولة الكيف فهي تتعلق بتحول الشيء من صفة إلى صفة أخرى، كما يستحيل لون الورقة بفعل تعرضها لضوء الشمس من اللون الأبيض إلى اللون الأصفر. أما حركة الزيادة والنقصان فهي تتعلق بمقولة الكم، مثلما يتغير طول الشيء فيصير أكثر طولًا أو ينقص الشيء فيصير أقل حجمًا، وثمة الحركة الأكثر شيوعًا حركة النقلة وهي تتعلق بمقولة المكان، وهي تعبير عن تغير الشيء حينما ينتقل من مكان إلى آخر. وهكذا فثمة حركات متعددة يتعلق كل واحد منها بإحدى مقولات الوجود، وإن كانت تلك أبرز أنواعها فثمة حركة الفعل وحركة الانفعال وهكذا[1]. وليس معنى ذلك أن كل مقولة توازيها حركة أو العكس؛ إذ إن أرسطو ينفي مثلًا الحركة عن مقولة الزمان لأنه يعتبر الزمان مقياس الحركة؛ ومن ثَمَّ فليس هو الذي يتحرك[2].

---

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص38.

وراجع: Aristotle: Physics (B.I.- Ch.3), Eng. Trans, P.260-262.

(2) انظر: د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص295.

إن الحركة عند أرسطو بوجه عام مفهوم نسبي لأنه يقع عادة بين طرفين؛ الطرف الأول هو حال «القوة»؛ أي الاستعداد والإمكانية للوجود، والطرف الثاني هو حال «الفعل»؛ أي حال الوقوع الفعلي لما كان من قبل مجرد استعداد وإمكانية، فالحركة ليست الطرف الأول وليست أيضًا الطرف الثاني؛ فهي بمثابة استكمال أو تحقيق لما هو بالقوة، وقد عبر عن ذلك أرسطو بقوله: «إن الاستكمال أو التحقق لما يوجد بالقوة من حيث يوجد بالقوة هو الحركة؛ (1) فاستكمال المتغير من حيث هو متغير هو المتغير. (2) واستكمال القابل للزيادة أو النقصان هو الزيادة والنقصان. (3) واستكمال القابل للكون والفساد هو الكون والفساد. (4) واستكمال القابل للانتقال هو النقلة»[1].

لقد عرف أرسطو في الفقرة السابقة معنى الحركة وحدد أربعة أقسام لها؛ فأقسام الحركة أربعة اشتركت جميعها في نفس الخاصية هي خاصية الصيرورة من حال إلى حال، بينما يبقى موضوع الحركة على حاله؛ فالموضوع أو الحامل لا يتغير، وإنما تتغير أحواله أو محمولاته، وهو ما يعنيه أرسطو بالحركة.

2 ـ المكان و«الخلاء»:

لما كان الموجود الطبيعي يتحرك، ومن بين حركاته حركة النقلة، فهو إذن ينتقل في الأمكنة؛ ومن ثَمَّ فافتراض وجود المكان مسألة ضرورية. ويتعجب أرسطو من إهمال الفلاسفة السابقين ربما فيما عدا زينون وأفلاطون للبحث في المكان وبيان طبيعته. وربما يعود ذلك إلى أنهم لم يهتموا ببحث طبيعة ما اعتبروه مسألة بديهية.

على أي حال، لقد استدل أرسطو على «المكان» وطبيعته من ملاحظة ظاهرة الانتقال التي تقوم بها الأشياء من موضع إلى آخر؛ حيث إن ذلك يوضح: (1) أن ثمة مكانًا تنتقل فيه الأشياء. (2) إن هذا المكان مختلف عن الأجسام التي تنتقل فيه، فالجسم أي جسم يحل في المكان دون أن يكون أحدهما هو الآخر، فالمكان هو إذن ما تحل فيه الأجسام دون أن تكون جزءًا منه أو دون أن يكون هو داخلًا في تركيبها، بما فيها طبعًا العناصر

(1) أرسطو: كتاب الطبيعة (B. III. 201).
نقلًا عن: ماجد فخري: نفس المرجع السابق، ص39.

المادية الأربعة؛ فكل عنصر من هذه العناصر له أيضًا مكانه أو الحيز الخاص الذي يشغله. وعادة ما يكون حيز النار والهواء أو مكانهما هو «فوق»، وعادة ما يكون حيز الماء والتراب هو «تحت»، وبالطبع فإن هذه «الفوق» و«التحت» هي بالنسبة لمكاننا نحن على هذه الأرض أن «الفوق» و«التحت» هنا هو بالنسبة للشيء الثقيل أو الخفيف فالعنصران الخفيفان: «النار» و«الهواء» «فوق»، والعنصران الثقيلان «الماء» و«التراب» «تحت». إن كل عنصر يتجه بحركته إلى مكانه أو حيزه الطبيعي سواء كان هذا المكان فوق أم تحت حسب درجة خفته أو ثقله[1].

إن المكان إذن بوجه عام رغم أنه محل الأجسام وما فيه تنتقل إلا أنه ليس الجسم. وقد توقف أرسطو عند بيان هذه الصلة المعقدة بين المكان والجسم، فأكد على عدة نقاط أهمها:

1 - إن للمكان أبعادًا ثلاثة هي أبعاد الجسم الثلاثة؛ أي: الطول والعرض والعمق، وهذا يعد من جانب وجه شبه بين المكان والجسم.

2 - ليس المكان عنصرًا من العناصر الأربعة، ولا هو الأجسام التي تتركب منها.

3 - إنه ليس أحد العلل الأربعة للشيء، وهو كما هو معروف: المادة والصورة والفاعلة والغائية وهي العلل التي يتقوم بها الجسم.

4 - لو أن المكان كان جسمًا لوجب أن يكون له هو الآخر مكان يقوم فيه، ولهذا المكان مكان آخر؛ ومن ثمَّ يتسلسل الأمر إلى مالا نهاية. وهذا ما أشار إليه زينون في إبطاله للمكان.

5 - كما أنه لو لم يكن المكان غير الجسم لوجب أن ينقص مكان الجسم أو يزيد تبعًا للجسم الذي يحتويه وهذا خلف لأن لكل جسم مكانًا خاصًّا به، وفي كل مكان جسمًا ما[2].

---

(1) Aristotle: Op. Cit., (B. Iv. Ch.I P. 208-209), Eng. Trans, P.287-288.

وأيضًا: ماجد فخري، نفس المرجع، ص42.

(2) Aristotle: Op. Cit. (B.- Ch.4- P.211-213), Eng. Trans. P.290-292.

وانظر أيضًا: ماجد فخري: نفسه، ص42 – 43.

فالمكان إذن غير الجسم، ومن ثمَّ فالجسم يحل في مكان ما وينتقل بين الأمكنة ولولا ظاهرة الانتقال هذه؛ أي انتقال الجسم من مكان إلى آخر لما لاحظنا بوضوح وجود المكان واختلافه عن الجسم.

وفي ضوء ما سبق فقد عرف أرسطو المكان تعريفًا جامعًا بقوله: «إنه الحد المحيط الأقصى غير المتحرك لما يحتويه»(1). ويتفرع عن هذا ضرورة التمييز بين حدود الأمكنة؛ حيث إن ثمة مكانًا خاصًا وثمة مكانًا عامًّا وثمة المكان الأعم وهكذا؛ فمكاني أنا الخاص الآن هو هذه الحجرة، وهذه الحجرة في مكان أعم هو هذا المنزل، وهذا المنزل مكانه الشارع الفلاني، وهذا الشارع مكانه هو هذا الحي، وهذا الحي هو أحد أحياء مدينة كذا.. وهكذا يتسلسل الأمر من مكاني أو مكان الشيء الخاص إلى أمكنة أعم حتى يمكن الحديث عن التساؤل عن مكان الكون ككل؟! والجدير بالانتباه هو أن المكان بالمعنى الأدق إنما هو المكان الخاص وليس المكان العام، فالخاص هو الذي يكشف عن العام ويجرنا للحديث عنه.

وعلى أي حال، فإن هذا التسلسل للأمكنة من الخاص إلى العام إلى الأكثر عمومية هو ما جعل أرسطو فيما يبدو يرفض وجود الخلاء ويبطله رغم أن حجة القائلين بالخلاء قوية؛ حيث إنه في نظرهم ضروري لوجود الحركة؛ فلو لم يكن هناك خلاء لما أمكن لجسم ما الانتقال إلى مكان آخر! إلا أن أرسطو أوضح على العكس من ذلك أن وجود خلاء ليس شرطًا ضروريًّا للحركة؛ إذ إن حركة الكيف تتم دون افتراض لـ «الخلاء»، بل تتم في «الملأ»، حركة النقلة التي تتم من خلال تعاقب الأجسام المختلفة على نفس المكان دون حاجة لافتراض ذلك الخلاء أو الفراغ الذي يسمح بهذا الانتقال.

إن أرسطو يرى أن افتراض «الخلاء» عمومًا لا يحل مشكلة الحركة كما يزعم مَن يفترضونه؛ إذ إنه لما كانت أجزاء الخلاء متساوية استحالت فيه الحركة وانتفى القول

(1) Aristotle: Op. Cit., (B. Iv- Ch.4- P.212a-20), Eng. Trnas, P.291.

بحيز طبيعي معين للعناصر؛ إذ لم يكن جزء معين من الخلاء أولى باحتواء هذا الجسم أو هذا العنصر(1).

إن أرسطو لا يتصور وجود خلاء؛ لأن هذا يعني وجود مكان بلا شيء يحل فيه، أو وجود حيز لا متحيز فيه وهذا ممتنع من وجهة نظره. وإذا ما تسلسلنا من المكان الخاص إلى العام كما أشرنا من قبل فإن هذا لا يعني أنه يمكن الحديث عن مكان للكون ككل؛ وذلك بسبب بسيط؛ فكل حيز هو من الكون؛ ومن ثَمَّ يلزم أن الكون متناهٍ لأن غير المتناهي بالفعل مستحيل، وأنه لا يحيط به خلاء أو ملأ فكل ملأ من الكون والخلاء باطل أو مستحيل ولا وجود له(2).

3 ـ الزمان:

يشير أرسطو في مطلع حديثه عن الزمان إلى غموض طبيعته، فهل هو أولًا ينتمي إلى الأشياء الموجودة أم هو أقرب إلى اللاوجود؟، وثانيًا: إذا كان ثمة وجود للزمان فما هو طبيعته؟!

إن من طبيعة أي موجود يتألف من أجزاء كالزمان أن توجد كل أجزائه أو بعضها معًا وهذا لا يصدق على الزمان فعلًا؛ لأنه لو وجدت كل أجزائه في الماضي معًا لم يكن بين الماضي والمستقبل تباين. ولو وجدت في الحاضر لكان الزمان عبارة عن آنات متجاورة في الحال وهو إبطال للزمان يشبه إبطال الإيليين له؛ حيث إن زينون الإيلي في حججه استند على مفهوم ذري للزمان يجعل منه آنات منفصلة متجاورة وهذا ما رفضه أرسطو؛ نظرًا لأن الزمان في تصوره هو آنات منها ما مضى ومنها ما هو آت ومنها هو آني. إن لحظات الزمان عند أرسطو ثلاث: ماضٍ وحاضر ومستقبل ووحدته هي «الآن» ما إن قيلت أصبحت ماضيًا وخرجت من الآن الحاضرة، ونحن في انتظار أن ستأتي بعد

(1) Aristotle: Op.Cit. (215b).

وأيضًا: ماجد فخري: نفسه، ص44.

وكذلك: Ross (S. D.): Aristotle, P.87-88.

(2) ماجد فخري: نفسه، ص45.

وراجع: Aristotle: Ibid (B.IV- Ch.6-9-P.213a – 216b), Eng. Trans, P. 292-297.

اللحظة الحاضرة. إن «الآن» الحاضرة ما هي إلا فاصل بين ماضٍ مضى ومستقبل لم يأت بعد! وكما انتقد أرسطو رؤية الإيليين، انتقد أيضًا رؤية أفلاطون الذي عرف الزمان في طيماوس بأنه «الصورة المتحركة للأزل»(1)؛ إذ لو أن الزمان كان عبارة عن حركة الكل لكان معنى ذلك أن جزءًا واحدًا على الأقل من حركة الكل (وهو دورات الفلك) ليس زمانًا وهذا خلف!

ورغم انتقاد أرسطو لرؤية أفلاطون حول الزمان، إلا أنه فيما يبدو قد انطلق منها حيث ربط بين الزمان والحركة، ووجد بينهما تلازمًا؛ فإذا كان من أهم خصائص الحركة أنها متواصلة، فكذلك الزمان. وإن كانت الحركة تنقسم إلى ما قبل وما بعد فإن الزمان كذلك نميز فيه بين ما قبل وما بعد، فنحن لا ندرك الزمان إلا بإدراك الماقبل والما بعد من الحركة، فحين ندرك حركة شيء ما فإننا ندرك في ذات الوقت أن ثمة زمنًا قد مر فيه ما قبل وما بعد. إن الزمان إذن – وهذا ما انتهى إليه أرسطو – هو عدد الحركة من حيث ما قبل وما بعد(2).

ومع ذلك فالزمان ليس هو الحركة أو بمعنى أكثر دقة ليس هو عين الحركة، بل هو كما قلنا عددها، والدليل على ذلك أننا نميز بين القليل والكثير عن طريق العدد، ولكننا نميز بين الحركة البطيئة والحركة السريعة عن طريق الزمان. وعلى أية حال فالوحدة الأساسية للزمان هي «الآن»؛ إذ هي بمثابة الوحدة من العدد؛ من حيث إنها تدل من جانب على الماقبل والما بعد، ومن جانب آخر فهي توجد ثم تزول وإن ظلت كوحدة باقية؛ إذ لما كان «الآن» من الزمان بمثابة المقياس الذي نقيس به الزمان لم يكن جزءًا منه، بل يمثل الحد الفاصل بين هذه الأجزاء. إنه يشبه النقطة الهندسية بالقياس إلى الخط. فالنقطة ليست جزءًا من الخط، وإن كان الخط عبارة عن مرور النقطة في الذهن من مكان إلى آخر(3).

---

(1) Plato: Timaeus, 37d.

وانظر كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الثاني، ص229.

(2) Aristotle: Physics (B. Iv – Ch.11 – P.219b (2)), Eng. Trans P.299.

(3) Ibid, (219a-B-220), P. 220-299.

وأيضًا: ماجد فخري: نفس المرجع، ص46 – 47.

لقد أراد أرسطو في تأويله السابق للزمان أن يتفادى تلك النظرة الذرية - الإيلية إلى الزمان والتي تجعله مجرد آنات متجاورة لا اتصال بينها قط! إن الزمان عنده لا يتألف من أجزاء لا تتجزأ، بل هو قابل للقسمة إلى مالا نهاية مثله مثل المكان والخط. إن الزمان الموجود في الحال يوجد في كل وأي مكان في الوقت ذاته باعتباره وحدة بسيطة تلازم جميع الأشياء دون أن تتأثر بها. أما الزمان الماضي؛ أي الذي فات، والزمان الآتي؛ أي المستقبل، فهما مختلفان عن الآن؛ لأن الحركة التي يعدانها مختلفة كذلك[1].

إن الزمان يحتوي الأشياء التي توجد فيه بالضبط كما يحتويها المكان. ويلزم عن ذلك مسألة هامة هي أن الأشياء الأزلية ليست في الزمان؛ لأن الزمان لا يحتويها ولا يؤثر فيها وهي من ثَمَّ أشياء ثابتة لا تتحرك فهي خارج الزمان الذي يعد حركة الأشياء المتحركة فقط. إن الإله والعقول المفارقة للأجرام السماوية ليست خاضعة إذن للزمان، فالزمان عدد لحركة الأشياء الحسية الخاضعة للكون وللفساد. ولما كانت الحركة أي حركة الأشياء أزلية فكذلك الزمان أزلي، ولكن ينبغي أن نعي ذلك الفرق الهام بين الحركة والزمان؛ إذ إن الحركة تجري دون أن يتدخل الإنسان فيها. أما الزمان فهو يحتاج لمن يعده!؛ أي أن الزمان ينعدم إذًا ما انعدمت النفس التي تعده[2].

وهذه إشارة بارعة من أرسطو إلى دور النفس الإنسانية في شعورها وعدها للزمان؛ فليس معنى أن الزمان عند أرسطو هو زمان طبيعي هو عبارة عن عد حركة الأفلاك والكواكب في دورانها، إلا أن هذه الحركة تحتاج لمن يعدها لكي تصير زمانًا وليس من يعدها إلا النفس الإنسانية التي تنتبه إلى هذه الحركة وتعدها. ومن ثَمَّ يلزم وجود الإنسان ليوجد الزمان الذي هو مقدار الحركة.

---

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص47.

(2) نفسه، ص48.

4 ـ العلية (العلل الأربع):

لقد جاء اهتمام أرسطو بالعلة في كافة مؤلفاته خاصة المنطقية منها والطبيعية والميتافيزيقية؛ مما يدل دلالة واضحة أنها أحد المبادئ الهامة في كل العلوم وليس فقط في علم الطبيعة؛ فقد أثار أرسطو في التحليلات قضية أن العلم بالعلة هو إحدى صور الوصول إلى العلم بالكل. وفي الميتافيزيقا كما في الطبيعة تحدث عن تعريفه للعلة Cause – Aitia وأنواع العلل فقد قال في الأول: "إن العلة تعني: (1) مما يتكون الشيء، المادة المباطنة التي بواسطتها يظهر الشيء للوجود فالبرونز هو علة التمثال المادية. (2) الصورة أو الشكل The Form or Pattern هو الحد الذي يحدد الجوهر والفصول التي يتضمنها الشيء كما في النسب الهندسية للتمثال. (3) العلة الفاعلة كالوالد الذي هو العلة الفاعلة للطفل وبوجه عام فالصانع هو العلة الفاعلة للشيء. (4) العلة الغائية وهي التي يسعى الشيء لتحقيقها ليكون هو نفسه، كالصحة التي هي علة المشي الغائية فهي ما من أجله نمشي فنحن نقول لكي نكون أصحاء يجب أن نمشي[1]. وقد كرر نفس الكلام تقريبًا في الثاني[2]، وأكد على أنه لا يمكن أن نظن أننا علمنا أي شيء دون أن نحصل على معرفة علله وأسبابه جميعها.

إن كل ما في الطبيعة في نظر أرسطو يستند على علتين أساسيتين مرتبطين هما: المادة والصورة، فإن كانت المادة هنا هي العناصر الأربعة، فإن الصورة هنا هي الصورة التي تجعل من الشيء هو هو، وبها يتميز الكائن الطبيعي عن الصناعي، وبها أيضًا تتمايز الكائنات الطبيعية، وعمومًا فإن العلاقة بين المادة والصورة في كل ما هو طبيعي داخلية، بينما هي في كل ما هو صناعي خارجية[3].

---

(1) Aristotle: Metaphysics (B. V- Ch.2-P. 1013a), Eng. Trans. P.533.

(2) Aristotle: Physics (B.II- Ch.3- P.194b), Eng. Trans. P.271.

(3) Ibid: B. 2 – Ch.I.

وأيضًا: برييه، تاريخ الفلسفة – الفلسفة اليونانية، ص293.

وإذا أدركنا عمومًا هاتين العلتين اللتين هما أقرب إلى مبادئ عامة لكل ما هو طبيعي[1]. فإن علينا بعد ذلك في رأي أرسطو أن نصل إلى إدراك العلتين الفاعلة والغائية، فمن شأن الأولى أن نتعرف على صانع الشيء أو علته المباشرة وسبب وجوده، ومن شأن الثانية أن نتعرف على الوظيفة التي وجد هذا الشيء من أجل أن يؤديها وبها تتضح الغاية من وجوده.

وبالطبع فإن البحث في الطبيعة أقرب ما يكون إلى محاولة إدراك العلتين الأخيرتين نظرًا لأن العلة المادية والعلة الصورية كما قلنا هما أقرب ما يكون إلى مبادئ عامة مفترضة مسبقًا في كل ما هو طبيعي؛ إذ لا تنفصل فيه الصورة عن المادة طالما أننا قد ميزنا هذا الشيء أو ذاك. ومن هنا فإن البحث عن العلة الفاعلة بالذات يجعل من مفهوم العلية أو السببية عند أرسطو أقرب ما يكون إلى العلم الحديث الذي يتساءل العلماء فيه عن الكيفية التي تحدث بها الشيء؛ ومن ثَمَّ يتساءلون عن علة حدوثه المباشرة.

وإذا كان ذلك مما هو متفق عليه تقريبًا بين العلماء من دارسي أرسطو، فإنهم يختلفون حول جدوى السؤال الأرسطي عن اللماذا؟؛ أي يختلفون حول أهمية البحث عن العلة الغائية حتى لقد قال بيكون ساخرًا: «إن السعي وراء العلل الغائية إنما هو سعي عقيم لا يولد شيئًا مثل العذراء التي تهب نفسها لله»[2]. فلقد اتجهت العلوم كما يقول بول موي إلى الاقتصار إلى البحث عن الأسباب وإغفال الغايات؛ حيث إن التفسير الغائي يفترض التفسير بالسبب. أما العكس فغير صحيح[3].

ومع كل ذلك فإن أرسطو مُصرٌّ على أهميتها الشديدة في كل كتاباته حتى الأولى منها، فمنذ كتاب «دعوة للفلسفة – بروتر يبتيقوس» وهو يرى أن النشأة السوية المطابقة للطبيعة لأجل تحقيق هدف معين[4]، وهو لا يفهم مطلقًا أن نفسر شيئًا، أو ندعي معرفة

(1) انظر: كتابنا: نظرية العلم الأرسطية، ص194.

(2) نقلًا عن: بول موي، المنطق فلسفة العلوم، الترجمة العربية، ص200.

(3) بول موي: نفس المرجع السابق، ص200 – 201.

(4) أرسطو: دعوة للفلسفة (ب 14)، الترجمة العربية لعبدالغفار مكاوي، ص36.

بأي ظاهرة طبيعية دون أن نعرف الغاية من وجودها والوظيفة التي تؤديها فيكتمل وجودها في الطبيعة.

ولعلنا نتساءل مع جورج سارتون مؤرخ العلم المعاصر: هل كان أرسطو مخطئًا حينما شغل بالإجابة عن سؤال الغائية، اللماذا؟! الحقيقة فيما يقول سارتون: إن نظريته الغائية أرقى بكثير من نظرية أفلاطون عن «المثل»، وإن تعليلاته الغائية مع قصورها نافعة جدًّا؛ فكل عالم يطبقها عن قصد أو عن غير قصد فغاية العضو تعيننا على فهم تركيبه ووظيفته[1].

ولعل مصدر قوة هذه النزعة الغائية في فلسفة الطبيعة عند أرسطو هو ذلك النظام الذي تكشف عنه مظاهر البيئة الطبيعية المحيطة بنا؛ ذلك لأن الضرورة السببية التي ترتبط بالسببية الفاعلة تبدو قوة عمياء لا يقدم لنا مسارها تفسيرًا لهذا النظام. أما الغائية فتبدو وكأنها قد اكتسبت قدرة على التنبؤ على حد تعبير برتراندرسل[2]. وعلى كل حال فإن هذه العلة الغائية بوجه عام لا تزال تلقى اهتمامًا من علماء الحياة وعلماء الكيمياء المحدثين[3]. فالغاية فيما يقول الفسيولوجي الألماني إيرنست فيلهلم فون بروكه سيدة لا يستطيع بيولوجي أن يعيش بدونها، ومع هذا فهو يستحي أن يظهر معها أمام الناس[4].

وعلى أي حال، فلقد برع أرسطو حقًّا في استخدام نظريته عن العلل الأربعة وتطبيقها في أبحاثه الطبيعية وفي علوم الحياة: الحيوان والنبات[5]. كما استخدم أيضًا وتحدث عن علتين أخريين هما: البخت[6] أو الحظ[7]، ونحو المصادفة أو من تلقاء

(1) جورج سارتون: تاريخ العلم – الجزء الثالث، الترجمة العربية، ص192 – 193.
(2) برتراند رسل: حكمة الغرب، الترجمة العربية، ص171.
(3) Henderson (I. J.): The Order Of Nature, Cambridge, Harvard University Press, 1917, P.240.
(4) نقلًا عن: Canon (W. B.): The Way Of An Investigator, New York, Norton 1954, P.108.
(5) انظر بعض هذه الأمثلة التطبيقية لاستخدام أرسطو للعلية في أبحاثه العلمية في كتابنا: نظرية العلم الأرسطية، ص201 وما بعدها.
(6) يستخدم المترجم العربي القديم لفظ البخت. انظر الترجمة العربية القديمة (م2-ف4- ص195ب)، ص111.
(7) يفضل روس استخدام لفظ الحظ. انظر: Ross (W. D.): Ibid, P.77.

النفس[1] أو العفوية[2]، إنهما علتان هامتان في رأي أرسطو، وهو يميز بينهما على أساس أن الحظ يخص الحالة العامة الشاملة في الكون. أما المصادفة فهي تصدق على حالة الأنواع[3] وقد بيَّن أبو علي في شرحه على الترجمة العربية القديمة لكتاب الطبيعة أن هاتين العلتين ترتقيان إلى الأسباب العرضية؛ لأن الأشياء الدائمة لا تكون بالبخت؛ ولأن اثنين في اثنين لم تكن أربعة بالبخت ولا الأشياء التي تكون في أكثر الأمر. فالبخت والاتفاق يكونان في الأشياء التي في الندرة والأقل[4].

إن هاتين العلتين أو بالأحرى الفكرتين الحظ والمصادفة لا تشيران - على حد تعبير برييه - إلى غياب العلة كما كان يقول الطبيعيون، وإنما على العكس يشيران إلى العلل العاملة على إسعادنا أو إتعاسنا؛ فالرجل الذي يقصد الساحة العامة قد يشاء له الحظ أن يلتقي مدينًا غائبًا عن فكره فيستعيد على هذا النحو دينه، ويداخله من ثَمَّ الاعتقاد بأن الحظ علة حقيقية. والحقيقة أنه معلول حقيقي، ولكن بشرط النظر إليه على أنه نسبي مثله مثل الهيولي (المادة) التي ما هي بكذلك إلا بالنسبة للصورة. وعلى هذا فإن الحظ لا يمكن تعريفه إلا بالنسبة إلى الأفعال التي تؤدي برسم غاية معينة؛ فالحظ يكون إذا ما تمخض الفعل الذي تم برسم غاية معينة عن نتائج مماثلة لتلك التي كان سيتمخض عنها فيما لو كان فُعل أو تم برسم غاية مغايرة؛ فالدائن الذي خرج قاصدًا السوق فالتقى المدين يحصل منه على دينه وكأنه ما خرج إلا بهذا القصد[5]!

---

(1) انظر هذه الترجمة الأدق للفظة اليونانية في:

Diury's Modern English – Greek And Greek – English, Desk Dictionary, D. C. Divry, Inc. Publishers, New York 1979, P.446.

(2) يفضل برييه استخدام هذا اللفظ أو بعبادة أدق يفضلها المترجم العربي لكتابه: تاريخ الفلسفة - الفلسفة اليونانية، ص263.

(3) Ross, Op. Cit., P.77.

(4) انظر: شرح أبو علي بهامش كتاب الطبيعة، الترجمة العربية القديمة، ط2، ص112.

(5) لقد قدر يوسف كرم هذا المحيط 73.000 كيلو متر (انظر يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص150).

ثانيًا: صورة العالم الطبيعي وعلم الفلك:

في ضوء المبادئ العامة السابقة لفلسفة الطبيعة عند أرسطو، قدم تصوره أو تفسيره للعالم الطبيعي أو للكون ككل في كتابيه الآخرين: «في السماء De Caelo» و«الكون والفساد»؛ فإن كان قد تحدث في كتاب الطبيعة أو السماع الطبيعي عن الموجود الطبيعي والمبادئ المفسرة له إجمالًا، فقد تحدث عن الموجودات الطبيعية المتحركة فيما بين فلك القمر أعلاه وأدناه في كتاب «السماء»، وتحدث عن الموجود الطبيعي المتحرك بالاستحالة المنتهية إلى فساد جوهر وتكوُّن آخر في كتاب «الكون والفساد».

ولا يظن أحد أن كتاب «السماء» يقتصر الحديث فيه عن السماء بالمعنى المتعارف عليه، بل هو حديث يدور حول العالم ككل بسمائه وأرضه. إنه حديث عن كل ما يتحرك حركة النقلة في المكان سواء كانت الحركة رأسية أو دائرية؛ فالكتاب يقع في أربع مقالات (أو كتب) يتحدث في الأولى والثانية عن صفات العالم، وهي أنه بوجه عام متناهٍ وواحد ومنظم وأزلي وأبدي وكروي الشكل، وكذلك عن السماء بمعناها المتعارف عليه باعتبارها مجموع الكواكب وصفاتها أيضًا. أما المقالتان أو الكتابان الثالث والرابع فموضوعهما الحديث عن حركة العناصر الأرضية؛ حيث يرى أرسطو إجمالًا أن العالم قسمان كبيران؛ فوق فلك القمر، وما تحت تلك القمر وهما يتفاوتان تفاوتًا كبيرًا في الصفات وفي درجة الكمال.

(أ) صفات العالم الطبيعي:

العالم الطبيعي عند أرسطو واحد وإن قسمناه حتى يمكن فهمه وتفسير موجوداته، وهو متناهٍ لأنه جسم والجسم يحده سطح بالضرورة. وهو منظم غاية النظام فلا شيء فيه يحدث عبثًا أو بالصدفة وكل ما فيه جميل إلى حد كبير، وبقدر ما تسمح المادة التشكل بحسب الصور التي ينبغي أن تتشكل وفقًا لها، وكل ما هو مادة وصورة جسم جميل له شكل محدد سلفًا يفرض على المادة الموجودة سلفًا هي الأخرى. ولذلك فالعالم قديم بمادته وبصورته وبما فيه من موجودات متحركة. وكل ما فيه إنما يتحرك ليحقق

غاية معينة أنواعًا مختلفة من الحركات. وعلى حين تبقى الماهيات النوعية ثابتة تفسد الجزئيات؛ حيث إن أفراد الأنواع تكون وتفسد.

إن هذا العالم الواحد الكامل الذي ليس وراءه شيء الملاء ملاءً تامًّا لا خلاء فيه، مركزه الأرض، وهذا ما اختلف معه فيه العلم الحديث، وإن كان العلم القديم قد صدقه بكلام بطلميوس وغيره من علماء الفلك.

ومن أهم صفات هذا العالم أنه كروي الشكل؛ لأن الكرة عند اليونانيين هي أكمل الأشياء، فلقد بحث أرسطو في شكل الأرض وفي مقدارها وخرج بنتائج هي على حد تعبير سارتون إلى الحقائق أدنى، فقد أكد كروية الأرض لكي يتحقق التماثل والتوازن. أما مقدار الأرض فقد برهن أرسطو على أنه صغير بالإضافة إلى غيرها، وانظر إلى النص الذي كتبه أرسطو مؤكدا هاتين الخاصيتين:

إذا ما سار الإنسان شمالًا أو جنوبًا فإن النجوم التي تظهر له هي غير النجوم التي كان قد رآها من قبل، فالواقع أن بعض النجوم التي ترى في مصر بالقرب من قبرص لا يمكن رؤيتها في الأقاليم الشمالية. والنجوم التي لا تغيب أبدًا في الشمال تطلع وتغرب في البقاع الجنوبية، كل هذا دليل على أن الأرض مستديرة، وعلى أنها كرة ليست كبيرة المقدار، ولولا أنها كذلك لما كان لهذا التغير الطفيف في المكان هذا الأثر العاجل. ومن ثَمَّ لا ينبغي أن نجاوز الحد في رد رأي القائلين بأن هناك اتصالًا بين الجهات المحيطة بعمودي هرقل (جبل طارق) والجهات التي حول الهند، وبما يترتب على ذلك من أن المحيط واحد. ولهؤلاء دليل آخر وجود الفيلة في هذين الإقليمين مع بعد الشقة بينهما، فكأنهم يرون في اشتراك الإقليمين في هذه الخاصية دليلًا على اتصالهما. وتتضح كرية الأرض أيضًا مما قام به الرياضيون من محاولة حساب محيط الأرض، فقد وصلوا إلى أنه 400.000[1] Stades. وهذا يبين أن كتلة الأرض كرية الشكل، بل يبين أيضًا أنها صغيرة بالإضافة إلى النجوم[2].

---

(1) أميل برييه، نفس المرجع السابق، ص263 – 264.

(2) Aristotle: On The Heavens (B.II- Ch. 14- 298a) Eng. Trans, P.389.

نقلًا عن: الترجمة العربية لجورج سارتون، تاريخ العلم – د3، ص216.

وقد علق جورج سارتون على هذا النص أن أرسطو ربما يشير هنا إلى تقديرات يودكسوس وكالليبوس التي اعتبرها أرسطو أقدم تقدير لمقدار الأرض، والواقع - فيما يقول سارتون -: إن هذه التقديرات تشير إلى وفرة الأرصاد الشمسية والقمرية والكوكبية لدى أصحابها؛ ومن ثمَّ يشكك في أن يكون هو وهما أصحابها ويردها إلى مصر وبابل مستدلًا على ذلك بما كتبه سيمبليقوس في شرحه لكتاب السماء لأرسطو[1].

(ب) العالم السماوي (ما فوق فلك القمر):

إن العالم السماوي أو عالم ما فوق فلك القمر عند أرسطو به الأجرام السماوية والكواكب والنجوم، وأبرز ما يميز هذه الموجودات السماوية هو أن حركتها دائرية ودائمة لا تتوقف، وهذا دليل من وجهة نظره على أن أجسام هذه الموجودات ليست العناصر الأربعة، بل هي مركبة من عنصر مختلف هو الأثير الذي يطلق عليه العنصر الخامس Fifth Element، ذلك العنصر الذي لا تسري عليه عوامل الكون والفساد أو عوامل التغير سواء في الصفات أو في الحجم، كما أن حركة هذا العنصر ليست كحركة العناصر الأرضية في خطوط مستقيمة، بل هي حركة دائرية[2].

وليس معنى ذلك كما توهم بعض المؤلفين - على حد تعبير يوسف كرم - إن السماء تتحرك بالطبع، وإن الحركة الدائرية غير مفتقرة إلى محرك. إن المقصود عند أرسطو أن تكون الحركة الدائرية وهي أكمل الحركات ممثلة في العالم بالطبع لا بالقسر، كما أن الحركة المستقيمة ممثلة بالطبع في العناصر الأربعة[3]. وبالطبع فإن الحركة التي تتم بالطبيعة أو (بالطبع) قوة مفتقرة إلى محرك يخرجها من مجال القوة إلى مجال الفعل.

إن الكواكب عند أرسطو أجسام كروية منها سبعة يقال لها الكواكب السيارة، وهي من الأعلى إلى الأسفل زحل فالمشتري فالمريخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر. أما الكواكب الباقية فيقال إنها ثابتة وهي وراء هذه الكواكب السيارة السبعة ولكل كوكب

(1) انظر: جورج سارتون، نفس المرجع، ص216.

(2) Ross: Op. Cit. P.96.

(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص149.

من الكواكب السيارة فلك يخصه والأفلاك هي الأخرى أجسام كروية الشكل مشفة مجوفة. ويضاف إليها ما يسمى بفلك الكواكب الثابتة؛ فالفلك المحيط وراءها جميعًا مركبة بعضها في جوف بعض والكواكب كلها ثابتة لا تتحرك حتى على نفسها، إنما الذي يتحرك ويدور هو الفلك الحامل للكوكب. ولما كانت حركة الأفلاك سريعة جدًّا فإنها تسخن بالحرارة وتصير مضيئة[1].

وإذا تساءلنا عن كيفية حركة هذه الأفلاك لأجابنا أرسطو وشراحه، بأن حركتها ترتد إلى حركة الفلك المحيط أو السماء الأولى التي هي المتحرك الأول عن المحرك الأول الذي لا يتحرك (وهو الإله عند أرسطو). إن هذه السماء الأولى دائمة الدوران حيث تدور من المشرق إلى المغرب فوق الأرض، ومن المغرب إلى المشرق تحتها في كل يوم وليلة دورة واحدة. ولما كانت الأفلاك بعضها في جوف بعض فهي متسامتة وذات مركز واحد قطبا كل منها مماسان لما فوقه وما تحته مباشرة؛ بحيث إن كلًّا منهما يحرك ما تحته بحركته عن حركة ما فوقه وتتسلسل هذه الحركة إلى أن تنتهي إلى فلك القمر المتحرك غير المحرك. وكل ذلك يعني أن الفلك المحيط أو السماء الأولى يدير بحركته سائر الأفلاك معه؛ فالنجوم الثابتة تدور معه دورة كاملة في اليوم والليلة وليس لها حركة خاصة. كما أن هذا الفلك المحيط هو علة دوران الشمس حول الأرض عند أرسطو، ومن ثَمَّ فهو علة تعاقب الليل والنهار وعلة كل الظواهر الحيوية المتصلة بهذا التعاقب على وجه الأرض، فهو علة ما ينشأ عن هذه الحركة من تعاقب الفصول، وعلة الكون والفساد بحسب اقتراب الشمس من الأرض وابتعادها عنها؛ حيث تختلف الحرارة والضوء على مدار فصول السنة؛ مما يترتب عليه تحول العناصر بعضها إلى بعض وتكوُّن الأحياء المختلفة فتنمو وتذبل بتفاعل الحار والبارد، وهما الكيفيات الفاعلة، وانفعال الرطب واليابس بوصفهما الكيفيات المنفعلة[2].

---

(1) نفسه، ص149.

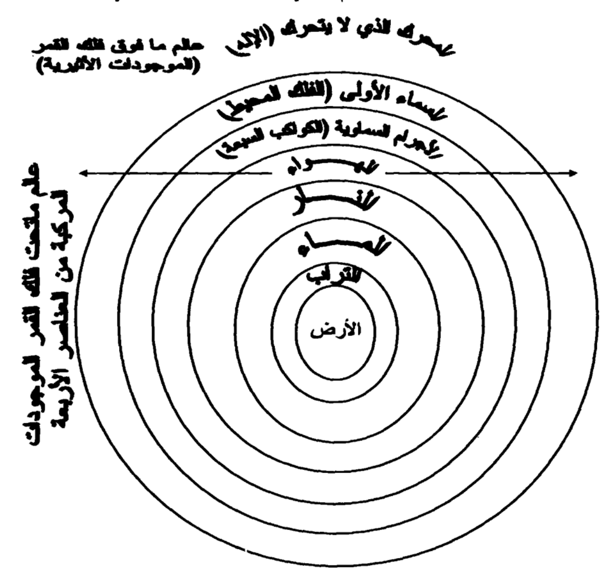
(2) انظر: نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

وراجع: Aristotle: Physics (B.VII- Ch.7-9), Eng. Trans. Pp.340-353.

وكذلك: Aristotle: On Generation And Corruption (B.II- Ch. 10), Eng. Trans., P.437-439.

لقد حاول أرسطو في وصفه لهذا العالم السماوي أن يجعل منه عالمًا دقيقًا غاية في السمو والنظام والإتقان نتيجة قربه من المحرك الأول الذي لا يتحرك (أي الإله)، ذلك المحرك الأزلي الذي يمثل معشوقًا لكل ما في هذا العالم الطبيعي يتعشقه محبوه ويسعون بحركتهم شوقًا إليه. فهو بالنسبة لهم العلة الغائية لهذه الحركة الدائرية في العالم السماوي، كما أنه أيضًا وعلى نفس النحو العلة الغائية لكل ما في العالم الطبيعي فيما دون فلك القمر باعتباره أيضًا العلة الغائية لحركة العالم السماوي.

ذلك الشكل هو ما يمثل صورة العالم الطبيعي عند أرسطو وتوجد الأرض في مركزه



(جـ) عالم ما تحت فلك القمر:

إن هذا القسم من العالم أقل اتساعًا من العالم السماوي والمادة تختلف فيه عن مادة ذلك العالم الأول؛ فمادته العناصر الأربعة المادية: (الماء والهواء والنار والتراب). والحركة فيه تبعًا لذلك تختلف عن الحركة الدائرية في ذلك العالم؛ حيث إن الحركة للعناصر المادية تبعًا لدرجة ثقلها أو خفتها؛ فالعناصر الخفيفة تتجه حركتها الطبيعية إلى أعلى، والعناصر الثقيلة تتجه حركتها الطبيعية إلى أسفل. فالهواء والنار حركتها المستقيمة إلى الأعلى؛ بينما الماء والتراب حركتهما المستقيمة إلى الأسفل.

إن هذه العناصر تختلف عن الأثير مادة الأجرام السماوية ليس فقط في نوع الحركة؛ بل أيضًا في كونها عناصر متضادة في صفاتها بينما الأثير لا ضد له؛ فهذه العناصر متضادة من حيث الثقل؛ فمنها الثقيل ومنها الخفيف. ومن حيث الكيفيات (الصفات) فهي حارة أو باردة وهذه هي الكيفيات الفاعلة الإيجابية، أو رطبة أو يابسة وهذه هي الكيفيات المنفعلة السلبية. وهذا التضاد في الكيفيات وإمكانية تحولها إلى بعضها هو ما يتيح ويفسر التحول بين العناصر بعضها البعض.

وإذا كان حديث أرسطو عن هذا العالم الطبيعي بعناصره الأربعة وصفاتها وتحولاتها قد تركز في كتاب «الطبيعة». وفي الكتابين الثالث والرابع من كتاب «السماء» فإنه يستكمل هذا الحديث عن الحركة في هذا العالم الأرضي في كتابه عن «الكون والفساد»؛ فقد اقتصر في الكتاب الأخير على الحديث عن حركة الكون والفساد وهي إحدى الحركات الكائنة فقط في عالم ما دون فلك القمر المكوَّن من تلك العناصر الأربعة.

إن آراء السابقين على أرسطو في تفسير ظاهرة الكون والفساد تدور حول محورين؛ فالفريق القائل بأن الأصل مادة واحدة كان أميل إلى تفسير الكون والفساد بما يسري داخل هذه المادة من تفاعلات وتحولات نتيجة التخلخل والتكاثف مثلًا كما عند انكسيمانس. وهذه التفاعلات يتحول بمقتضاها العنصر ذاته إلى عناصر أخرى، وكذلك الأمر في الكائنات المكوَّنة من هذه العناصر!

أما الفريق الآخر الذي يقول أنصاره بأن العناصر الأربعة مجتمعة هي الأصل فيعتبر أن الكون والفساد نتيجة إما اجتماع هذه العناصر وأجزائها أو تفرق هذه العناصر وأجزائها فائتلاف العناصر يعني التكون، وتفرقها يعني الفساد كما عند أبنادوقليس مثلًا.

والحقيقة التي كشف عنها أرسطو أن كلا من هذين الرأيين لا يفسر ما يطرأ على الكائن من تحول جوهري في الشيء؛ بحيث يتحول من شيء إلى شيء آخر، أو من كون بشكل معين، إلى فساد لهذا الكون[1]!

إن كون الأشياء وفسادها عنده مرتبطان بالحركة الكائنة في العالم، ولما كانت الحركة دائمة ومتصلة فمعنى ذلك أن التحول وتغير الكيفيات هو أيضًا دائم ومستمر؛ ومن ثَمَّ فثمة ما يوجد متكوِّنا من العناصر الأربعة، وثمة ما يتحلل ويفسد، ومن هذا التحلل أي من هذا الفساد يحدث التحول نحو تركيب أو إيجاد أو تشكل «كون» جديد. إن الكون والفساد مسألة طبيعية ومستمرة وهي تعبر عن التحول الدوري بين الكائنات والعناصر والأشياء. وقد برع أرسطو حينما أكد في عبارة بليغة بأن رد كل هذا التغير والتوالد المستمر للإله فقال: «إن الإله قد أكمل الكل بأن جعل التوالد (أو التولد) متصلًا وأبديًا»[2]. فلقد بدأ الكون ككل ليس من عدم مطلق وإنما من هيولي قديمة وحركة مصاحبة لها، وهو لا يتجه في رأيه كذلك إلى فساد مطلق، فهو كون دائم لا نقطة بداية مطلقة له وكذلك لا نقطة نهاية مطلقة له، وهو بين هذا وذاك في حالة وجود مستمر عبر حركة توالد ذاتية بين كون وفساد. والكون والفساد لا يعنيان كما قلنا الفساد والتحلل أو الوجود الكامل المطلق، بل هو بين هذا وذاك تتحول العناصر المادية وكذلك الأجسام بعضها إلى البعض عبر تحولات محسوبة ودقيقة وتبقى الصورة النوعية لأي كائن كما هي لا تتبدل، وإن صارت في حركتها نحو الكمال الذي هو غاية أي كائن في هذا العالم المحسوس.

(1) Aristotle: Op. Cit. (B.II – Ch.3-7), Eng. Trans, P. 430-436.

وانظر: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص151.

(2) Aristotle: Op. Cit. B.II – Ch.10- P.336b (32-35), Eng. Trans. P.438.

وقارن: الترجمة العربية القديمة للكون والفساد (ك2 – ف7 - 10)، ص209.

إن ثمة كائن واحد ينجو من هذه الحركة الدورية في الكون والفساد. إنه «الإله باعتباره المحرك الثابت الذي لا يتحرك؛ ومن ثمَّ فلا مادة لديه قابلة للتحول؛ فهو «صورة» خالصة والصورة بما هي كذلك ثابتة غير قابلة للتحول أو التغير، وهي لا تتأثر بما يجري في العالم من تغير وتحول بل هو (أي العالم) الذي يسعى نحو الكمال بمحاولته الدائبة التحرك صوب هذا الكمال الذي لم ولن يتحقق إلا لكائن هو بمثابة «صورة خالصة». وهذا الكائن كما قلنا عند أرسطو واحد هو «الإله» الذي ستتضح صورته أكثر فأكثر حين الحديث عن ميتافيزيقا أرسطو.



الفصل السادس

علوم الحياة.. ونظرية النفس

تمهيد:

أعتقد أن ما كتبه أرسطو في علوم الحياة وحول ماهية النفس يعد الامتداد المنطقي والطبيعي لكتاباته في علمي الطبيعي والفلك؛ فبعد أن عرفنا صورة العالم الطبيعي ككل ومبادئ البحث في الطبيعة والكون العام، يجدر بنا أن نتعرف على أهم ما في عالم الطبيعة من كائنات أقصد الكائنات الحية ونتساءل عن سر حياتها والفرق بينها وبين الكائنات الطبيعية أو الأشياء الطبيعية غير الحية؟!

إن كل ما في الطبيعة من أشياء ينقسم في رأي أرسطو إلى ما هو طبيعي وما هو صناعي. أما الطبيعي فهو من فعل الطبيعة ولا دخل للإنسان وإبداعه فيه. أما الصناعي فهو ما صنعه الإنسان أو ما تدخل بإبداعه فيه.

وكل ما هو طبيعي ينقسم إلى موجودات طبيعية لا نفس لها، وموجودات طبيعية تتحرك بموجب ما فيها من نفس تمثل علة حركتها ومبدأ حياتها. وليس معنى ذلك أن الموجودات الطبيعية الأولى لا تتحرك؛ فهي في الواقع تتحرك حركة طبيعية تلقائية بفعل ما فيها من مبدأ يسميه أرسطو مبدأ الطبيعة؛ فكما أشرنا من قبل في الفصل السابق كل ما هو طبيعي يتحرك هذه الحركة التلقائية حتى العناصر المادية الأربعة هي الأخرى

تتحرك بموجب ما فيها من طبيعة إما إلى أعلى وإما إلى أسفل، وهي لا تغير هذه الحركة الطبيعية التلقائية إلا بعلة قسرية خارجية. ولا ينبغي أن نقلل من فعل «الطبيعة» في الوجود؛ فهي - في رأي أرسطو - «واسعة الحيلة، محدثة للنظام، وصانعة وفاعلة»، ولها قصد فهي تريد، وتنظر إلى الغاية التي تريد بلوغها وهي مبدأ باطن في الموجودات الطبيعية، وهي أصل نماء الكائن الطبيعي، وهي ما يساعده لبلوغه الغاية من وجوده[1].

وإذا كنا قد درسنا في الفصل السابق الموجودات الطبيعية والعالم الطبيعي ككل؛ فإن موضوعنا في هذا الفصل هو دراسة رؤية أرسطو للموجودات الطبيعية - الحية، وخاصة دراسة النفس التي تميز هذه الكائنات عن غيرها من أشياء الطبيعة الأخرى.

أولًا: الصورة العامة لإسهام أرسطو في علوم الحياة وعلم النفس:

لم يكن أرسطو كسابقيه سواء من الطبيعيين أو من المثاليين في رؤيته لطبيعة النفس والكائنات الحية؛ فهو لم ينظر إلى النفس تلك النظرة المادية الصرفة التي انتهجها الطبيعيون الذين قالوا بمادية النفس سواء ربطوا بينها وبين أحد العناصر، أو اعتبروها مركب ذري كالجسم وإن كان مركبًا ذريًّا أكثر لطفًا وحرارة! كما أنه لم ينظر إليها باعتبارها كما عند الفيثاغوريين وأفلاطون موضوعًا خاصًّا مفارقًا تمامًا للمادة يتنقل من جسم إلى آخر حسب المقدر لها والأفعال التي يرتكبها صاحبها! لقد كانت نظرة أرسطو إلى النفس نظرة علمية - تجريبية محضة، فهو برغم اعترافه بخصوصية النفس وطبيعتها المستقلة شيئًا ما عن البدن، إلا أنه عدها «صورة» البدن كما سنعرف تفصيلًا بعد قليل. ومن ثَمَّ درس أرسطو موضوع النفس دراسة علمية طبيعية بوصفها أحد الموجودات الطبيعية؛ ومن ثَمَّ استبعد كل التصورات الأسطورية - الخيالية التي سبق لأفلاطون ترويجها حول النفس؛ أصلها وطبيعتها ومصيرها. فالنفس عند أرسطو ليست من أصل مختلف

(1) انظر: عبدالرحمن بدوي، تصديره للترجمة العربية القديمة التي حققها لكتاب أرسطو طاليس: أجزاء الحيوان، ترجمة يوحنا بن البطريق، وكالة المطبوعات بالكويت، 1978م، ص6.
وراجع ماكتبه أرسطو نفسه في: أجزاء الحيوان (م2- ق7، ف9، ف13 - م3 ف 4 - ف 14)، و«ولاد الحيوان» (م1 - ف23، م2 - ف6، م3 - ف1، ف7، م4-ف1)، وأيضًا: في: كتاب الطبيعة (م2- ف8).

عن البدن ولم تأت إليه من عالم مفارق، كما أنها لا مصير مستقل لها بل هي مع البدن وجودًا وعدمًا، وكان من شأن هذه الرؤية الأرسطية أن تخضع النفس للدراسة - كما قلنا - بوصفها ظاهرة طبيعية؛ ومن ثمَّ لا يدهشنا أن وضع شراحه من اليونانيين كتاباته في النفس ضمن مجموعة المؤلفات الطبيعية، كما لا يدهشنا أنهم أطلقوا على أبحاثه النفسية المتفرقة اسم «الطبيعيات الصغرى»، فكل ذلك كان نتيجة إدراكهم لطبيعة دراسة أرسطو لموضوع النفس تلك الدراسة العلمية - الطبيعية على هذا النحو الذي يختلط فيه البحث الفلسفي بالبحث التجريبي للوصول إلى أدق تصور ممكن لفهم طبيعة الكائنات الحية وعمل النفس فيها.

ومن هذه الزاوية أيضًا لا يدهشنا هذا التوجه العلمي الهائل لأرسطو في دراساته المتعددة في علوم الحياة وخاصة في علوم الحيوان؛ فهذه الدراسات التي أدهشت الباحثين في علم الأحياء في عصرنا الحاضر لما وجدوا فيها - على حد تعبير سارتون - من سعة أفق وتشعب في بحث الكثير من التفضيلات التي اقتحمت مجالات البحث الكبرى في علوم الحياة في العصر الحاضر مثل: التشريح المقارن ووظائف الأعضاء وعلم الأجنة وطبائع الحيوان والتوزيع الجغرافي، ونجاحه في الوصول إلى نتائج في كل هذه النواحي لا تزال إلى هذا الوقت مقبولة عند جماعة من ذوي الاطلاع والتخصص في علوم الحياة[1].

أقول إن هذه الدراسات التي أدهشت الباحثين العلميين في العصر الحاضر كانت نتاجًا طبيعيًّا لهذا النهج العلمي الرصين الذي اتبعه أرسطو منذ تأسيسه لـ (اللوقيون)؛ حيث اتبع أسلوب البحث العلمي الجماعي وشكل مدرسته العلمية المتخصصة في هذه العلوم من كوكبة متميزة من تلاميذه، أولئك الذي أمدوه بكل المعلومات اللازمة للكتابة في هذه العلوم ودققوا ملاحظاتهم حول هذه الظواهر وصنفوها له؛ بحيث كان من السهل عليه أن يخطط للكتابة في كل مجال من مجالات علوم الحياة كما تبلورت صورتها أمامه حينذاك في آنٍ واحد.

(1) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، الترجمة العربية، ص253.

لقد كتب أرسطو Historia Animalium (تاريخ الحيوان أو طباع الحيوان) محتويًا على كل الملاحظات التي جمعت بواسطة تلاميذه وبتوجيه منه حول علم الحيوان. كما كتب De Partibus Animalium (أجزاء الحيوان)، وهو كتاب يتحدث عن فسيولوجيا الحيوان وليس عن تشريحه أو أجزائه كما يبدو في العنوان، الذي يشكك سارتون في أن يكون أرسطو هو واضعه؛ حيث أشار أرسطو نفسه إلى موضوع هذا الكتاب في كتابه الآخر "توالد الحيوان De Generutionne Animalium بأنه "أسباب الأجزاء في الحيوان"، وهذه هي التسمية الأكثر دقة من التسمية التي ألفناها "أجزاء الحيوان"[1]؛ فالموضوع الحقيقي لأجزاء الحيوان هو البحث في وظائف الأعضاء وهو لا يعالج فقط الأجزاء؛ أي (الأطراف والأعضاء)، بل يعالج ما يعرف عندنا الآن بالأنسجة؛ حيث يبدأ بتقرير وجود ثلاثة أنواع من التركيب: الأول النوع الجسدي الخالص، والثاني الأجزاء المتجانسة (أو الأنسجة)، والثالث الأجزاء غير المتجانسة أو الأعضاء. والأنسجة فيه ستة هي: الدم والدهون، والنخاع، والمخ، واللحم، والعظم[2]. وقد استكمل أرسطو أبحاثه في فسيولوجيا الحيوان في كتاب آخر يشير إليه سارتون بعنوان: Deincessu Animalium أي حركة الحيوان أو مشي الحيوان؛ حيث يبين فيه كيف هيئت أجساد الحيوان لتحقيق الغايات المقصودة منها[3].

ولا يغيب عن بالنا أن هذه المؤلفات في علم الأحياء عامة وعلوم الحيوان خاصة قد تداخلت وارتبطت تمامًا بما كتبه أرسطو في علم النفس، فإن كانت المؤلفات السابقة تتحدث عن «مادة» الكائنات الحية أي أجسامها، فإن كتاب النفس De Anima يعالج صورة الجسم. أما ما سمي بالطبيعيات الصغرى أو الأبحاث الطبيعية الصغرى؛ «في الحس والمحسوس»، «في الذاكرة والتذكر»، في النوم واليقظة، في الأحلام، في طول الحياة وقصرها، في الشباب والشيخوخة، في التنفس، في الموت والحياة، فهي تقف بين هذا وذاك؛ حيث إنها تعالج

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص 253 - 254، وهامش (31) ص 310.

(2) نفسه، ص 254.

(3) نفسه.

الوظائف المشتركة بين الجسم والنفس، بين المادة والصورة وغيرها من الوظائف غير المشتركة الخاصة بالكائنات الحية وخاصة في الإنسان والحيوان.

وبالطبع فإن هذه الكتابات ذات الصفة الموسوعية التي تحاول فتح كل آفاق البحث العلمي حول أي موضوع بهذه السعة وذلك الشمول الطامح إلى معرفة خصائص كل شيء والإلمام به بقدر ما، ساهمت في تمكين أرسطو من فهم أشمل وأدق وأرقى للعالم الطبيعي وخاصة ما يخص كائناته الحية، بقدر ما أوقعته في أخطاء سواء فيما يتعلق بتصوره للعالم الطبيعي ككل في كتاباته الطبيعية والفلكية والتي عدها البعض «سلسلة من الأخطاء فيها الكثير من السخف والحمق»[1]. أو بمعنى أدق أصبح الكثير منها خارج الصورة الحية لتاريخ العلم المعاصر بدءًا من اعتباره أن الأرض هي مركز هذا العالم الطبيعي، وانتهاءً بتصوره لعالمي ما فوق فلك القمر وما تحت فلك القمر! أو فيما يتعلق بتصوراته وتفسيراته شديدة العمومية في بعض جوانب حديثة في علوم الحياة وخاصة فيما يتعلق بآرائه الخاطئة والمخالفة للحقائق العلمية الحديثة حول «المخ، والقلب»؛ إذ يكفي الإشارة إلى أنه مثلًا اعتبر «أن القلب مقر العقل، وأن وظيفة المخ لا تعدو تبريد القلب بما يفرزه من البلغم وأن يمنع زيادة درجة حرارته عن اللازم»[2]!!

والحقيقة أن هذه الأخطاء التي أشرنا إليها وغيرها لم تكن لتقلل بأي شكل من هذا الجهد الموسوعي الخارق لفهم العالم الطبيعي وكائناته بصورة أكثر علمية وباستخدام مناهج أكثر اتجاها نحو التجريبية بمعناها الحديث[3]. كل ما هنالك أن أرسطو قد استند في الأساس على الملاحظة الحسية البحتة ولم يكن لديه من الآلات ولا من الإمكانيات المادية ما يساعده على تخطي كل ما يأتيه عن طريق الحواس المجردة بما في ذلك من إمكانية الوقوع في الخطأ المعروف عن الحواس عمومًا، وبالطبع فلم يكن بمقدور العقل

(1) نفسه، ص 217.

(2) نفسه، ص 263.

(3) انظر تفاصيل هذه النزعة التجريبية في البحث العلمي عند أرسطو في كتابنا: نظرية العلم الأرسطية، ص 147 وما بعدها.

هنا أن يصلح كل أخطاء الحواس خاصة فيما لا يمكن أن يقع تحت الخبرة المباشرة كالعالم السماوي بما فيه من نجوم وكواكب لم يتمكن الإنسان من الوصول إليها إلا في العصر الحاضر، كما لم يكن بمقدور أرسطو فهم التركيب الدقيق لأعضاء الحيوان والإنسان ومعرفة خبايا هذه الأعضاء وعلاقتها التشريحية الدقيقة ببعضها البعض، فهذا كان يتطلب خبرة تجريبية أكثر وخبرة تقنية أكثر تقدمًا لم يكن يملكها أرسطو أو ربما لم يطلع عليها لدى من أمكنهم إدراكها سواء في الشرق القديم خاصة في مصر التي كانت نهضتها العلمية في مختلف جوانب الطب والصيدلة والكيمياء وعلوم الحياة خافية على أرسطو ولم يهتم بالاطلاع عليها، كما أنه أيضًا لم يستفد إلى حد كبير من آراء القمايون الطبية، وكذلك من الكتابات الأبقراطية التي اشتملت على آراء عميقة في هذا المجال.

على أي حال فإن علينا الآن أن نتقدم في معرفة آراء أرسطو في طبيعة النفس وفي صورها في الكائنات الحية المختلفة. فربما كانت هذه الآراء هي الدالة بحق على عبقرية أرسطو في دراسته في علم الحياة وعلم النفس أكثر من غيرها وعلى جرأته على اقتحام موضوعات دقيقة لم يكن بمقدور السابقين عليه اقتحامها.

ثانيًا: تعريف النفس:

قبل أن يغوص أرسطو في عرض تعريفه للنفس، استعرض كعادته الآراء التي قيلت من قبل في ذات الموضوع وانتقدها، وفي ضوء هذه الانتقادات نكتشف شيئًا فشيئًا ملامح رؤيته الخاصة للنفس كما عرضها بدءًا من الكتاب الثاني من كتاب «النفس».

لقد أجمع السابقون – فيما يقول أرسطو – على صفتين أساسيتين فيما يختص بالنفس هما: الحركة والإحساس[1]. فالجميع اتفقوا على أن النفس هي علة الحركة رغم اختلافهم في توصيف هذه الكيفية تبعًا لمذاهبهم الفلسفية في تركيب النفس وفي مدى صلتها بالبدن. كما أنهم اتفقوا على أنها كذلك هي علة الإحساس لدى الحيوان والإنسان. وقد ناقش أرسطو آراء هؤلاء السابقين بالتفصيل؛ ورغم أنه اتفق معهم في أن النفس هي علة

(1) أرسطو: كتاب النفس (ك1- ف2- ص403 ظ-25-26)، الترجمة العربية لأحمد فؤاد والأهواني، ص 9.

الحركة، وهي كذلك علة الإحساس إلا أنه انتقدهم بشدة في كيفية تصورهم لكونها علة الحركة، وهل هي علة الحركة باعتبارها هي ذاتها متحركة؟ وما نوع حركتها هل هي بالذات أم بالعرض؟. وانتهى إلى أن التفسير الوحيد لذلك أنها «يمكن أن تتحرك بالعرض»[1]؛ إذ ليس «من الضروري أن يكون المحرك متحركًا. إن الشيء يتحرك بشيء آخر إذا كان المتحرك موجودًا في شيء يتحرك كالبحارة مثلًا الذين لا يتحركون كما تتحرك السفينة فهذه تتحرك بنفسها ويتحرك البحارة لأنهم موجودون على ظهر السفينة المتحركة»[2]. وعلى ذلك رأى أرسطو عمومًا «أن الموضوع الذي تحل فيه (النفس) يمكن أن يتحرك وأن يتحرك بالنفس»[3] دون أن تتحرك هي بذاتها أي نوع من أنواع الحركة المعروفة. فهي علة كل هذه الحركات لكنها هي ذاتها لا تتحرك؛ نظرًا لأنها لو كانت متحركة لكان معنى ذلك أن طبيعتها من طبيعة المتحرك؛ أي الجسم وهذا غير صحيح لأن النفس عمومًا عند أرسطو ليست مادية وليست جسمًا وإن كانت صورة الجسم.

وقد انتقد أرسطو كل مَن قال بأن النفس مركبة سواء من العناصر أو من الذرات؛ وخص بالذكر أنبا دوقليس الذي تصور أن النفس وموضوعها شيء واحد وأنها مركبة بالتالي من العناصر وأن إدراكها يتم من خلال أن الشبيه يدرك الشبيه؛ فبالأرض نرى الأرض وبالماء نرى الماء، وبالأثير نعرف الأثير الإلهي[4]. لقد توقف أرسطو كثيرًا أمام هذه النظرية لأنبادوقليس وانتقدها عدة انتقادات منها:

1 - أن العناصر ليست هي موضوع النفس الوحيدة؛ فالنفس تعرف أشياء أخرى كثيرة، أو قل إنها تعرف عددًا لا يحصى من الأشياء[5].

(1) نفسه (ص 31 – 408)، الترجمة العربية، ص 26.
(2) نفسه (ص 10 – 1 – 406)، الترجمة العربية، ص 17.
(3) نفسه (ص 32 – 33) – 408)، الترجمة العربية، ص 26.
(4) نفسه (ص 404 ظ (10 –15))، ص 12.
وأيضًا نفسه (ص 409 ظ (25))، ص 32.
(5) نفسه (ص 409 ظ (26 – 227)، الترجمة العربية، ص 32.

2 - وإذا ما سلمنا بأن النفس قادرة على معرفة وإدراك العناصر المكونة لجميع المركبات من العناصر، فبأي شيء يدرك المركب ذاته أو يعرف مثلًا ما الإله أو الإنسان أو اللحم أو العظم أو أي مركب آخر[1].

3 - وإذا ما سلمنا بأن الشبيه من العناصر في النفس ينفعل بالشبيه من العناصر في الأشياء؛ فلن يوجد شيء يعرف العظم أو الإنسان إلا إذا كانا أيضًا موجودين في النفس، ولسنا - فيما يقول أرسطو - في حاجة إلى بيان ما في ذلك من استحالة لأن أحدًا لا يجسر على القول بوجود الحجر أو الإنسان في النفس، والأمر كذلك في الخير والشر وسائر الأشياء[2].

4 - إن ربط تكوُّن النفس من العناصر بإدراك نظائرها في العالم الخارجي؛ يعني أن أكثر الموجودات جهلًا - فيما يقول أرسطو -: «سيكون هو الإله لأنه الوحيد الذي لا يعرف أحد العناصر»[3]، بوصفه ليس مركبًا ماديًّا ولا يوجد به العناصر التي تدرك العناصر!!

وقد انتهى أرسطو إجمالًا إلى إنكار رأي القائلين بمادية النفس وبأنها متحركة بقوله: «يظهر جليًّا أن المعرفة ليست من صفات النفس؛ من حيث إنها مركبة من العناصر، وليس من الصواب كذلك ولا من الحق أن نزعم بأن النفس متحركة»[4].

إن النفس إذن عند أرسطو هي علة الحركة رغم أنها ليست متحركة بذاتها، كما أنها علة المعرفة رغم أنها ليست مادية وليست مركبة من العناصر، فالنفس إذن واحدة وهي المبدأ الصوري الذي يحفظ وحدة الجسم؛ لأنها إذا ما فارقت تبدد الجسم وفسد[5]. وها هو أرسطو يقترب بذلك من تقديم تعريفه الخاص للنفس فهي «الصورة التي تمثل

(1) نفسه (409 ظ (30 - 33)، الترجمة العربية، ص32 .

(2) نفسه (410 و(5 - 11)، ص33.

(3) نفسه (410 ظ (5 - 6)، ص34.

(4) نفسه (411 و(23-26))، ص 36 - 37.

(5) نفسه (411 ظ (8 - 9)، ص 37.

الكمال الأول Entellichia للجسم»[1]. وهي بالضرورة جوهر بمعنى أنها صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة[2].

فماذا يعني أرسطو تحديدًا بهذا التعريف للنفس بأنها «صورة أو كمال أول» للجسم الطبيعي ذي الحياة بالقوة؟!

لقد اختص أرسطو النفس بداية بأنها ما يحول «الحياة بالقوة» في الجسم «الطبيعي» إلى حياة بالفعل. وهذا هو ببساطة ما قصده بأن النفس هي صورة الجسم. فالنفس صورة الجسم الطبيعي؛ نظرًا لأنها هي ما يحول الحياة بالقوة فيه إلى حياة بالفعل.

لقد شرح أرسطو نفسه هذه الصيغة التي عرف بها النفس اصطلاحًا بعد آخر؛ فالصورة باعتبارها الكمال الأول أو الانتلخيا باليونانية يوضحها بقوله: «إن الكمال الأول يقال على معنيين: إما كالعلم وإما استعمال العلم.. فهو تارة كالعلم وتارة كاستعمال العلم.. ويظهر ها هنا أن النفس كمال أول كالعلم لأن النوم كاليقظة يقتضيان وجود النفس؛ من حيث إن اليقظة شيء شبيه باستعمال العلم والنوم شبيه بوجود العلم دون استعماله، ولما كان العلم في الفرد متقدم في النشوء على استعمال العلم، لهذا كانت النفس كمالًا أول»[3].

والمقصود هنا أننا ينبغي أن نميز بين وجود النفس في الجسم بداية، وبين استخدام الجسم لها أو عملها فيه!؛ فالنفس صورة الجسم الحي وكماله سواء كان في حال النوم أو في حال اليقظة. لقد توقف أرسطو في هذا التعريف عند «كمال أول»؛ نظرًا لأنه أراد أن نعي هذا التمييز جيدًا؛ ففرق كبير بين وجود النفس في الجسم دون أن تؤدي وظيفة معينة فيه، وبين أن توجد وتؤدي الوظائف الموكولة لها في هذا الجسم. إن النفس بما هي كذلك (أي بوصفها كمالًا أول) واحدة في كل الكائنات الحية، وإذا ما بدأت في ممارسة وظائفها بدت صورًا مختلفة لها، فمنها ما يقتصر وجوده على النبات، ومنها ما يوجد لدى

(1) نفسه (ك 2 – ف 1 – ص 412 و10)، ص 41.

(2) نفسه (ك 2 – ف 1 – ص 412 و(20))، ص 42.

(3) نفسه (ك 2 – ف 1 – ص 412 و(24 – 23)، (10)، ص 41 – 42.

الحيوانات، ومنها ما يقتصر وجوده على الإنسان كما سيتضح فيما بعد حين الحديث عن قوى النفس أو وظائفها في الكائنات الحية المختلفة.

أما عن ضرورة وجودها في «جسم طبيعي» فهذا أمر واضح؛ إذ يستحيل وجودها في جسم صناعي غير قابل للحياة بالطبيعة كما أشرنا في الفصل السابق. وقد أضاف أرسطو إلى ما سبق قوله بأن هذا الجسم الطبيعي لابد أن يكون مكتمل «الأعضاء» أو «الآلات» كما فضل المترجم العربي القديم[1]. فهذا الجسم الطبيعي لابد أن يتوافر فيه لكي تحل فيه النفس شرطان: أحدهما أن يكون آليًا؛ أي يكون به الأعضاء الضرورية اللازمة للحياة، وثانيهما أن تتوافر فيه الشروط الفسيولوجية للحياة، وهذا ما أشار إليه بقوله: «ذي حياة بالقوة»؛ إذ قد تكون الأعضاء ميتة وغير قابلة للحياة! وبهذا يكتمل التعريف الأرسطي للنفس كما لخصه الفلاسفة والشراح العرب كالآتي:

«إنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة». فالنفس إذن صورة الجسم ومبدأ وحدته ومبدأ حركته، مع التأكيد على أنها كذلك كما قلنا في كل الأجسام الحية دون أن نتطرق إلى ما تقوم به من وظائف في هذه الكائنات؛ لأنه بهذه الوظائف التي تقوم بها النفس ستتمايز هذه الكائنات.

ثالثًا: قوى النفس في الكائنات الحية:

يدرك أرسطو في كتاباته العلمية أن ثمة درجات أو تدرج في الكائنات الطبيعية بوجه عام؛ ومن ثَمَّ فثمة مثل هذا التدرج كذلك في الكائنات الحية. فها هو يقول في تاريخ الحيوان: «تتدرج الطبيعة شيئًا فشيئًا مما لا حياة فيه إلى حياة الحيوان بطريقة تجعل من المستحيل تقرير الحد الفاصل بالضبط، ولا في أي جانب من جانبي هذا الخط يمكن أن توجد الصورة المتوسطة؛ فالنبات في سلم الترقي يأتي بعد الجماد، وتختلف النباتات تبعًا لنصيبها من الحيوية الظاهرة. وبالجملة فكل جنس من النبات مع خلوه من الحياة إذا قيس بالحيوان، فيه الحياة إذا قيس إلى وحدات جسدية أخرى. وفي الحقيقة.. يوجد في

(1) انظر هامش (4)، ص 42 من الترجمة العربية السابق الإشارة إليها.

النبات ترق مستمر نحو الحيوان وفي البحر مخلوقات معينة يجد الإنسان نفسه حيالها في حيرة لا يدري أهي من الحيوان أم من النبات؛ فمثلًا بعض هذه المخلوقات مثبت في مكانه، وفي كثير من الحالات يفنى إذا هو انتزع من مكانه فالبنا **Pinna** ثابتة جذورها في بقعة معينة، والسولين (نوع من ذوات الأصداف) لا يعيش إذا نزع من مكمنه. وبالإجمال فجنس ذوات الأصداف أقرب شبهًا بالنبات إذا قورن بالحيوانات القادرة على الحركة..

أما من حيث الحس فمن الحيوان ما لا يبدو فيه أي أثر له، ومنه ما فيه أثر له غير مبين، ثم إن مادة هذه الكائنات المتوسطة بين الجنسين تشبه اللحم.. وهكذا في كل سلم الترقي في الحيوان يوجد تدرج في مقدار الحيوية والقدرة على الحركة.. وما قيل في الحس يصدق شيء من قبيله على أساليب الحياة. فالنباتات التي تنجم من البذور يبدو أن الوظيفة الوحيدة لها هي تكاثر نوعها لا غير. ومثلها في ذلك مثل بعض الحيوانات فوظيفة التكاثر إذن مشتركة فيها جميعًا فإذا أضفنا الحس، فإن حياتها تختلف بالنسبة للعلاقات الجنسية تبعًا لتباين درجة اللذة الناتجة عنها، وكذلك بالنسبة لطرق الولادة وأساليب تنشئتها لصغارها...»[1].

إن هذا النص قد يبدو فيه في رأي البعض إيمان أرسطو أو على الأقل إدراكه لنظرية التطور الداروينية، ولكن الحقيقة أن سلم الترقي الطبيعي هذا - عند أرسطو - لا يستلزم فيما يقول سارتون الانطواء على معنى التطور؛ فهذا السلم يمكن تصوره مستقرًّا على حالة واحدة؛ بحيث لا يتعارض مع كون كل جنس من الأجناس قائمًا بذاته[2]. إن أرسطو ممن يؤمنون بالتمايز بين الأنواع والأجناس في كائنات العالم الطبيعي. وإذا كان ثمة اعتقاد جازم لديه بأن هذا التمايز لا ينفي أن تدرجًا من الأدنى إلى الأعلى أو من الأعلى إلى الأدنى يقوم أو يظهر فيما تقوم به هذه الكائنات من وظائف.

ويتضح ذلك تمامًا من حديثه أيضًا عن قوى النفس في الكائنات الحية؛ فالنفس في ذاتها واحدة، وإن بدت قواها ووظائفها مختلفة في الكائنات المختلفة التي تتدرج أيضًا

(1) نقلًا عن: جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص 256 - 257.

(2) نفس المرجع السابق، ص 258.

من الأدنى التي تمارس فيه النفس وظائف ثلاث (التغذي والنمو والتوالد) وهو النبات، إلى الحيوان الذي تمارس فيه النفس بالإضافة إلى تلك الوظائف الثلاث وظيفة رابعة هي الإحساس، إلى الأعلى وهو الإنسان الذي تمارس فيه النفس، بالإضافة إلى تلك الوظائف الأربع هناك وظيفة خامسة هي التفكير والتأمل. وقد عبر أرسطو عن ذلك أيضًا بعبارة صريحة وواضحة في كتاب «النفس» يقول فيها: «توجد جميع قوى النفس (أي وظائفها) في بعض الكائنات... وليس في بعض الكائنات إلا بعض القوى، وبعضها الثالث ليس فيه إلا قوة واحدة فقط. والقوى هي القوة الغاذية والنزوعية والحساسة والمحركة والمفكرة؛ وليس في النبات إلا القوة الغاذية فقط؛ وفي بعض الكائنات هذه القوة وكذلك قوة الحس؛ وإذا كانت عندها قوة الحس فعندها كذلك القوة النزوعية لأن النزوع يشمل الشوق والغضب والإرادة ولكن الحيوانات عندها جميعًا إحدى الحواس على الأقل نعني اللمس.. أما أن لديها تخيل فأمر يشك فيه وسوف نفحص ذلك فيما بعد. وعند بعض الحيوانات أيضًا قوة الحركة وعند بعضها الآخر قوة التفكير والعقل كالإنسان مثلًا وأي كائن حي آخر إن وجد يكون من طبيعة مشابهة له أو أرقى منه»[1].

إن الكائنات ذات النفس إذن هي من جنس واحد هو بوجه عام الكائنات الحية، وإن تمايزت أنواعها بما تقوم به النفس من وظائف تتدرج من الأدنى إلى الأرقى من النبات إلى الحيوانات إلى أرقاها وهو الإنسان. لقد كان حديث أرسطو هنا في كتاب عن قوى النفس لا عن أنواع منفصلة انفصالًا مطلقًا، وعادة ما يكون الحديث عن القوة الأدنى تمهيدًا للحديث عن القوة الأعلى، وهكذا يفهم الأعلى بالأدنى والأدنى بالأعلى، فالنفس هي ما يميز الجنس الحي عمومًا، وإن تمايزت هذه الكائنات بما تمارسه من وظائف في حياتها.

1- القوة الغاذية (النفس في النبات):

إن النفس تبدأ ممارسة وظائفها في الكائنات الحية جميعًا من وظيفة التغذي، فالنفس الغاذية هي «أول قوى النفس وأعمها وبها توجد الحياة لجميع الكائنات، ولها وظيفتان:

(1) أرسطو: كتاب النفس (ك 2 - ف 414 - 3) و(30 - 35) - 414 ظ (20-1)، ص 49 - 51.

التوليد والتغذي؛ لأن أقرب الوظائف من الطبيعة لكل كائن حي كامل ليس بناقص هو أن يخلق كائنًا آخر شبيهًا به؛ الحيوان حيوانًا آخر، والنبات نباتًا آخر؛ بحيث يشارك في الأزلي والإلهي بحسب طاقته؛ لأن هذا هو موضوع النزوع لجميع الكائنات وغاية نشاطها الطبيعي»[1].

إذن أولى وظائف النفس في الكائن الحي بدءًا من النبات هو التغذي، فالشيء لا يزيد ولا ينقص بالطبع إلا إذا تغذى ولا شيء يتغذى إلا إذا كان حيًّا ومبدأ الحياة كما قلنا هو النفس، ولكن ماذا يعني أرسطو بالتغذي؟!

إن ثمة نظريات سابقة على أرسطو فسرت عملية التغذي على أنها مجرد زيادة كمية مادية تطرأ على الكائن، وقد ركز على عرض ونقد نظريتين منهم، إحداهما عند أنبادوقليس وديمقريطس تذهب إلى أن الشبيه يتغذى كما يتولد عن الشبيه، والأخرى عند إنكساجوراس وتذهب إلى أن الضد يتغذى بالضد ما دام لا ينفعل الشبيه بالشبيه، والأمر عند أرسطو لا هذا ولا ذاك. إذًا ماذا نعني بالغذاء؟! هل هو ما يضاف إلى المتغذي آخر الأمر أم أول الأمر؟! فهناك فرق بينهما؟ فإذا كان كلاهما غذاء إلا أن أحدهما لم يهضم وهضم الآخر؛ فالغذاء يمكن أن يقال على المعنيين لأنه من حيث إن الغذاء لم يهضم فالضد يتغذى بالضد، ولكن من حيث إن الغذاء قد هضم فالشبيه يتغذى بالشبيه[2].

وهذه إشارة واضحة من أرسطو إلى أن النفس تقوم بتحويل الضد إلى شبيه؛ فالنبات يتغذى على التربة المزروع فيها وهي ضده فعلًا، لكن النفس تحول هذه المادة الضد فعلًا إلى مادة شبيهة بمادة النبات نفسه. إن هذه إشارة إلى ما يسمى الآن بعملية التمثيل الغذائي فأنت تتغذى على برتقالة وهي شيء مختلف عن مادة جسمك، لكن ثمة ما يحول هذه المادة المختلفة إلى دم شبيه بما يجري داخل الجسم ويغذيه وبه ينمو ويكبر.

(1) نفسه (ف 5 – 415) و(24 - 30)، الترجمة العربية، ص 53 - 54.

(2) نفسه (ف 4– ص 416) و(30 - 35)، الترجمة العربية ص 57.

إن التغذي إذن يعقبه زيادة حجم الكائن وهي عملية النمو، وهذا النمو ليس عملية زيادة آلية ميكانيكية بحتة، بل هو نمو في اتجاهات محددة وإلى حد معين[1]. كما أن التغذي والنمو يتحقق بهما وعنهما عملية التوالد التي أشار إليها أرسطو في نصه السابق بوصفها عملية ضرورية لكمال الكائن الحي؛ بحيث يتوالد عنه غيره من نفس النوع فيشارك بذلك في الأزلي والإلهي بحسب طاقته. إن كل ما في الكائن الحي إذن بدءًا من النبات يسير نحو تحقيق غاية طبيعية، وهذه الغاية الطبيعية هي قدرته على الحفاظ على نوعه رغم فناء جزئياته وفساد أفراده.

2 - القوة الحساسة (النفس في الحيوان):

إن القوة الحساسة هي ما يميز الحيوان عن النبات، وليس معنى ذلك أن الحيوان لا يتغذى ولا ينمو ولا يتوالد بل على العكس، فكما سبق أن أوضحنا فهو يتغذى وينمو ويتوالد ويحس بالإضافة إلى كل ذلك. والإحساس ينشأ لدى الحيوان عما يعرض من حركة وانفعال، ويفسره السابقون كتفسيرهم للتغذي على أنه مجرد عملية مادية وباعتباره ضربًا من الاستحالة، فهو إما انفعال الشبيه بالشبيه أو انفعال الضد بالضد، وقد رفض أرسطو النظريتين معًا، فالإحساس عنده مثله مثل التغذي انفعال، لكنه ليس انفعالًا ماديًّا إنما هو انفعال بصورة المحسوس؛ فثمة إحساس وثمة محسوس. والإحساس يتم بقوة الحس أو بعضو الحس، وكما أن هناك إحساس بالقوة وإحساس بالفعل، كذلك في المحسوس منه ماهو بالقوة ومنه ما هو بالفعل[2]. فالحس يظل بالقوة كالوقود الذي لا يشتعل بنفسه إلا أن يأتي ما يشعله وهو هنا المحسوسات، وكذلك يظل المحسوس محسوسًا بالقوة حتى يأتي العضو الحاس لينفعل به فيتم الإحساس بفعل تحول الضد إلى شبيه، وذلك عبر عملية تغير كيفي يسري على العضو الحاس؛ فالعين لا تنفعل بمادة المحسوس بل بصورته، بلونه. وهذا الانفعال الذي هو عملية الإحساس يتم بشروط

(1) Ross: Op. Cit., P.135.

(2) أرسطو: نفس المصدر (ك 2 - ف 5 - ص 417 و)، ص 59 - 60.

حددها أرسطو، أشرنا إليها في الفصل الخاص بنظرية المعرفة، وأبرز هذه الشروط هو شرط وجود ذلك الوسط المشف (أي الضوء)، وشرط مراعاة حد الإحساس، وكذلك الدرجة المناسبة لتوافر هذا الوسط.

وما ينطبق على البصر والمرئي، ينطبق على السمع والصوت؛ حيث يكون الوسط هو الهواء، ولابد من مراعاة شروط الإحساس الذي هو هنا السمع فلا سمع بدون صوت، ولا صوت إلا برنين من القارع على المقروع، وثمة شروط للرنين والسمع؛ إذ إن الجسم يكون رنانًا إذا كان قادرًا على تحريك كتلة من الهواء تظل واحدة ومتصلة حتى تبلغ عضو السمع[1]. ويناقش أرسطو هنا قضايا أكثر اتساعًا من مجرد المعرفة أو الإحساس الذي يتلقاه عضو السمع؛ حيث يناقش علاقة التنفس بالسمع، وكيف يمكننا سماع صوت التنفس وصوت الهواء المتنفس الذي يمر بالقصبة الهوائية، وكيف أننا لا نستطيع الكلام في حالة الشهيق أو الزفير، ويوضح علة ذلك[2].

أما بخصوص الشم والرائحة فهو يرى أن الإحساس الشمي ليس دقيقًا عندنا، بل هو أضعف منه في كثير من الحيوان، ذلك أن الإنسان يحس بالروائح بضعف ولا يدرك أي رائحة ليست مصحوبة بالألم وباللذة[3]. ويقارن بين الشم والذوق ويؤكد على «أن الشم يشبه الذوق، وأنه كذلك تشبه أنواع الطعوم المشمومات، ومع ذلك يوضح أن حاسة الذوق فينا أكثر دقة؛ لأن الذوق لمس ما واللمس في الإنسان هو أكثر الحواس دقة. أما الحواس الأخرى فإنها أضعف في الإنسان من كثير من الحيوانات»[4].

وينتهي في هذه المقارنة بين الحواس لدى الإنسان والحيوان بملاحظة لا ندري مدى دقتها ومدى أهميتها تلك التي يقول فيها: إن الإنسان من جهة دقة اللمس أعلى بكثير من سائر الحيوانات؛ وهذا هو السبب في أنه أعقل أنواع الحيوان؛ والدليل على ذلك أننا إذا

(1) نفسه (ب 2- ف 8 – ص 20و) (3 - 5)، ص 71.
(2) نفسه، ص 72 - 74.
(3) نفسه (ك 2 – ف 9 – ص 421) و (7 - 12)، الترجمة العربية، ص 75.
(4) نفسه (ص 421 و (17 – 21))، ص 75 - 76.

نظرنا إلى النوع الإنساني، رأينا أن الفضل يرجع إلى هذا العضو من الحس لا إلى شيء غيره، في أن بعض الناس أفضل موهبة من بعضهم الآخر لأن ذوي اللحم الغليظ أقل ذكاء من ذوي اللحم الرقيق[1].

فهل صحيح أن دقة اللمس في الإنسان هو ما جعله أعقل أنواع الحيوان؟! وهل حاسة اللمس وتفاوتها عند ذوي اللحم الغليظ عن ذوي اللحم الرقيق هي السبب في أن ذوي اللحم الرقيق أكثر ذكاء؟! وهل صحيح أن ذوي اللحم الغليظ أقل ذكاء من ذوي اللحم الرقيق؟! إن هذه وغيرها تساؤلات لا نستطيع الإجابة عنها إلا بموجب أبحاث علمية متخصصة، فكيف تسنى لأرسطو الوصول إلى هذه النتائج من خلال مجرد ملاحظات ربما كانت عابرة حول بعض الأشخاص ممن عرفهم!!

على أي حال فأرسطو يرى أيضًا بالنسبة لهذه الحاسة نفس ما رآه في الحواس السابقة؛ من حيث وجود الوسط، فالشم أيضًا يحصل بالمتوسط، وهو إما الهواء أو الماء لأن الحيوانات المائية سواء ذوات الدم أو مالا دم لها يظهر أنها تدرك الرائحة كالحيوانات التي تعيش في الهواء؛ ذلك أن بعضها يتجه من بعيد نحو طعامها عندما تنجذب إليه بالرائحة وإدراك الرائحة يحصل في جميع الحيوانات بشكل واحد ما عدا الإنسان فإنه لا يستطيع أن يشم إلا إذا تنفس الهواء[2].

أما حاسة الذوق فأداتها اللسان وموضوعها الطعوم، وفي رأس أرسطو إن المطعوم نوع من الملموس، وهذا دليل في رأيه على أن الإحساس هنا لا يتم في وجود متوسط كالهواء أو الماء مثل المرئيات والمسموعات. إن إحساس الذوق يتم بامتزاج المطعوم بالرطب[3]. وربما كانت رطوبة اللسان هذه هي ذلك الوسط الذي تجاهله أرسطو هنا وإن كان قد أشار إلى ذلك عرضًا بقوله: «فمن الضروري أن يترطب (اللسان) دون أن

(1) نفسه (ص 421 و (21 - 26))، ص 76.

(2) نفسه (ص 421 ظ (9 - 14))، ص 76 - 77.

(3) نفسه (ف 10 - ص 422 و (8 - 10)، (14))، ص 78.

يفسد جوهره مع أنه لا يكون رطبًا بالفعل فاللسان لا يدرك الطعم إذا كان شديد اليبوسة أو شديد الرطوبة»[1]. فهذه إشارة منه إلى أن رطوبة اللسان هي هذا الوسط الذي يتم فيه الإدراك الذوقي، كما أن درجة هذه الرطوبة لابد أن تكون متوسطة فلا إفراط فيها ولا تفريط؛ لأن كليهما معناه انعدام الإحساس بالطعم من جانب اللسان!

أما آخر الحواس حاسة اللمس التي اعتبرها أرسطو من قبل أدق الحواس عند الإنسان، فقد أصابته حيرة في توصيفها؛ إذ تساءل أهناك حواس كثيرة للمس أم حاسة واحدة؟ وما هو عضو اللمس؟ هل هو اللحم أو ما يشبهه؟! أم اللحم فقط مجرد متوسط، وأن عضو الحس الحقيقي عضو باطن آخر؟![2].

وبعد محاولات عديدة للتأمل والفهم انتهى إلى أن الإدراك في الملموسات لا يحدث بتأثير المتوسط بل في نفس الوقت مع المتوسط، كما يضرب الإنسان على درعه؛ فليس الدرع عند ضربه هو الذي يضرب الإنسان بل وقعت الضربتان في وقت معًا[3]. ويبدو هنا أنه أميل إلى اعتبار أن السطح الخارجي للجلد هو الذي يقوم بدور الوسط؛ حيث إنه يعتبر أن الإحساس بالملموس لا يتم إلا داخل الجسم؛ فهو يقول لا يحدث الإحساس بمماسة عضو اللمس بالمحسوس، كما إذا وضع مثلًا جسم أبيض على سطح العين مما يدل بوضوح على أن ما يدرك الملموس هو من داخل؛ لأنه بهذه السبيل فقط نحس بهذه الحاسة.. ولما كنا لا ندرك ما يوضع على عضو الحس، وندرك ما يوضع على اللحم فينتج عن ذلك أن اللحم هو المتوسط لقوة اللمس[4].

إن هذه الحواس الخمس كما قلنا في الحديث عن نظرية المعرفة تنفعل بالمحسوس لكنها لا تدركه؛ والحس المشترك هو الذي يتلقى كل هذه الانطباعات الحسية من الحواس ويميزها ويميز بين درجات كل واحدة من المحسوسات، وفضلًا عن ذلك فهو

---

(1) نفسه (ف 10– ص 422 ظ (2 - 6))، ص 80.

(2) انظر: نفس المصدر (ب 2 – ف 11)، ص 81.

(3) نفسه (ف 11 – ص 423 ظ (15 - 19))، ص 84 - 85.

(4) نفسه (ص 423 ظ (21 – 25))، ص 85.

ما به يتم إدراك الموضوعات المشتركة بين الإحساسات. وكذلك فيه يتم كما أكد أرسطو إدراك الإدراك الحسي ذاته أو الإحساس بالإحساس على حد تعبير شارحة ابن رشد.

ويستند فعلًا التذكر والتخيل على هذه الإحساسات؛ فالأولى تستند عليها من حيث أنها استدعاء لإحساسات ماضية، والثانية تستند عليها من حيث أنها أصبحت صورًا متخيلة أقرب إلى الكذب منها إلى الصواب[1].

3 - القوة العاقلة (النفس في الإنسان):

إن أهم ما استهدفه أرسطو من دراسة النفس في الكائنات الحية عامة، وفي الإنسان على وجه الخصوص هو دراسة التفكير الإنساني بوصفه أعلى وأهم وظيفة يمكن أن يقوم بها الإنسان في هذا الوجود ولم يكن ذلك فقط في كتابنا هذا «كتاب النفس» بل اشتركت كل مؤلفاته في تأكيد ذلك منذ مؤلفاته المبكرة، خذ مثلًا قوله في «دعوة للفلسفة»: «إن آخر ما ينشأ من ملكات النفس هو ملكة العقل، وإذا سلمنا بهذا يتبين أن ملكة العقل بحسب طبيعتها هي هدفنا كبشر، وإن استخدامها هو الغاية الأخيرة التي من أجلها نشأنا»[2]. ويقول في موضع آخر من نفس الكتاب: «إن كل شيء يوجد من أجل العقل، وأن فاعلية العقل هي التفكير.. والعقل هو أرفع الأمور قيمة في مجال النفس، ومن أجله وحده يكون كل شيء»[3]. والإنسان إذا حرم العقل وحده تحول إلى حيوان. أما إذا تحرر من غير المعقول وتمسك بالعقل فقد صار شبيهًا بالإله[4]. ولقد كان هَم أرسطو الأول منذ بداية كتاب النفس هو نقد ما رآه القدماء خاصة انكساجورسي وديمقريطس في قولهم بأن العقل نوع من الحس، أو أنه قوة جسمية بحجة أنه يدرك الأجسام ونفى ذلك مؤكدا

(1) راجع كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، ص 59 - 62.
وكذلك الفصل الخامس بنظرية المعرفة من هذا الكتاب.
(2) أرسطو: دعوة للفلسفة (17 ب)، الترجمة العربية ص 37.
(3) نفسه: (ب 23)، ص 39.
(4) نفسه (ب 28)، ص 41.

أن التعقل والحس ليسا واحدًا، وإلا لكانت جميع الحيوانات التي تمتلك الإحساس تعقل طالما أنها تحس[1].

وبناءً عليه فقد ركز أرسطو في دراسته للعقل تفصيلًا في الكتاب الثامن من النفس صراحة على بيان مفارقة العقل بما هو كذلك للجسم؛ إذ يجب أن يكون العقل بالضرورة من حيث إنه يعقل جميع الأشياء غير ممتزج[2]؛ ومن ثَمَّ أوضح الفروق العديدة بين الحس والعقل بحسب ما أوضحنا في الحديث عن نظرية المعرفة لديه.

والحقيقة التي يجب أن نعيها أن أرسطو يصر على أن التفكير رغم حاجته لاستخدام الصور الحسية والمتخيلة، إلا أنه ليس هو مجرد انفعال أو ناقل لهذه الصور؛ فالتفكير يعني في الأساس فهم معاني هذه الصور الحسية أو المتخيلة والوصول من خلالها إلى معرفة دقيقة بالبناء الحقيقي للعالم[3]. إن التفكير أو التعقل بأوسع معانيه عند أرسطو يتضمن جميع الأفعال المعرفية المستقلة عن التأثير الفعلي للمحسوس؛ أي صور الذاكرة والظنون وأحكام العلم على السواء؛ إذ يقر أرسطو بأن طرفي سلم المعرفة يتصدرهما حدس لا يمكن أن يجانب الحقيقة على حد تعبير برييه؛ ففي الطرف الأسفل الحدس بالمحسوس الخاص عن طريق الإحساس. وفي أعلاه الحدس العقلي بالماهيات المفردة. وبين الطرفين يمتد كل الباقي أي كل ما هو قابل لأن يكون صادقًا أو كاذبًا، صحيحًا أو خاطئًا؛ أي كل قضية تنسب محمولًا إلى موضوع ماضيًا أو حاضرًا أو مستقبلا[4].

وبالطبع فليس معنى ذلك أن أرسطو ينكر أهمية الإحساس والخبرات الحسية بالنسبة للعقل؛ فأرسطو في ثنايا تفسيره لكيفية الإدراك العقلي استعان بذلك التمييز الشهير لديه بين وجود العقل بالقوة ووجوده بالفعل فقال: إننا نميز من جهة العقل الذي يشبه

---

(1) انظر: أرسطو: النفس (ك 1– ف 2 – ص 404 وظ)، الترجمة العربية ص 9 - 11.

وكذلك: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 163.

(2) أرسطو: النفس (ك 3 – ف 4 – 429) و(18 - 19)، ص 108.

(3) Taylor (A. E.): Aristotle, Dover Publications, Inc., New York, U. S. A., 1955, P.84.

(4) برييه: تاريخ الفلسفة – الفلسفة اليونانية، الترجمة العربية، ص 30.

الهيولي لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعًا كأنه حال شبيه بالضوء؛ لأنه بوجه ما الضوء أيضًا يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل(1).

وواضح من هذا التمييز أنه يرى أن القدرة على التفكير في الأفراد تسبق التفكير الفعلي لديهم؛ فعقل الفرد يشبه الصفحة البيضاء التي لم يكتب عليها شيء من البداية، وعلى هذه الصفحة تحفظ الأفكار المعينة أولا بالفكر نفسه. وهذا يعني أنه بالفكر وليس فقط بالإدراك الحسي تتكون الأفكار(2).

فالأفكار ما هي في بدايتها الزمانية إلا انطباعات حسية انطبعت على صفحة العقل (العقل بالقوة – من حيث هيرميولاني)، وحينما تنجح القوة الفاعلة من العقل في تجريدها يتلقفها ذات العقل الهيولاني فيتحول من عقل مدرك بالقوة، إلى عقل مدرك بالفعل.

وعلى ذلك فإن التمييز بين عقل بالقوة، وعقل بالفعل إنما هو إشارة ذات دلالات عديدة: أولًا: إلى كيفية تمام عملية الإدراك العقلي، وثانيًا: إلى التمييز بين درجات للمعرفة العقلية؛ فثمة معرفة عقلية استقرائية تستند على مايأتينا من الخبرات الحسية وتحليلها والانتقال منها إلى تقرير الكل، وثمة معرفة عقلية حدسية لا تستند على تلك الخبرات الحسية؛ حيث إن موضوعها لا يتيسر وقوعه في هذه الخبرة وهو لا يمكن أن يقع في إطارها مثل موضوعات ما وراء هذا العالم الطبيعي المحسوس وعلى رأسها بالطبع «الإله»، وثالثًا: إلى بيان أن العقل بما هو كذلك إنما هو مفارق غير خاضع لقوانين المادة؛ ومن ثَمَّ يمكنه من خلال مفارقته للمادة وإدراك المفارق؛ أي الإله أن يكتسب صفات الخلود والأزلية بحسب ما أوضحنا تفصيلًا في حديثنا السابق عن المعرفة العقلية ودرجاتها.

لقد اختلف شراح أرسطو فيما بينهم حول هل العقل واحد بذاته أم عقلان؟ وهل العقل بالفعل هو العقل الفعال كما قال الإسكندر الأفروديسي أقرب الشراح اليونان

(1) أرسطو: النفس (ك 3 – ف 5 – ص 430 (10 - 17))، الترجمة العربية، ص 112.

(2) Zeller (E.): Outlines Of The History Of Greek Philosophy, Eng. Trans, P.187.

وكذلك: كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، ص 75.

إليه؟! أم أن الأقرب إلى النص الأرسطي وإلى مقصود في دراسة العقل بوصفه ظاهرة طبيعية نفسية إنسانية كما قال ثامسطيوس من الشراح اليونان، وابن رشد من الشراح العرب المسلمين[1]؟

إن تلك الانقسامات بين الشراح جاءت نتيجة لذلك النص الغامض الذي يتحدث فيه أرسطو عن مفارقة العقل بالفعل للجسم ووصفه إياه بالخلود والأزلية[2]! وفي اعتقادنا أنه لا حل لهذا الإشكال الذي خلفه ذلك النص وأنفق فيه الشراح الوقت الكثير وكتبوا فيه مئات الصفحات، لا حل إلا بفهم النص في سياقه الطبيعي في كتاب النفس من ناحية، ومن خلال رؤية أرسطو في نظرية المعرفة وخلال الإدراك الإنساني لطبيعة الكائنات المفارقة وخاصة إذا كان ذلك متعلقًا بإدراك الإله ذاته. فالعقل البشري بما هو كذلك بوجه عام لا عضو له جسدي عند أرسطو؛ ومن ثَمَّ فهو وحده القادر بفاعليته الإدراكية المستقلة عن أي تأثير محسوس أو مادي إلى الوصول بتأملاته إلى إدراك ما ليس بمحسوس، وما لا يمكن أن يخضع للمادة أو يتصل بها؛ لأنه ببساطة هو الصورة الخالصة النقية من أي مادة؛ ولأنه كذلك الخالد الأزلي. إنه القادر على إدراك الإله.

(1) Taylor (A. F.): Op. Cit., P.86-87.

وأيضا: كتابنا: نظرية المعرفة عند أرسطو، ص 80 وما بعدها.

(2) راجع النص: في أرسطو: النفس (ك 3 – ف 5 – ص 30) و(22 - 25))، ص 112 – 113.



الفصل السابع

الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى

تمهيد:

تعد الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى باصطلاح أرسطو، هي العلم الأهم والأفضل والأكثر شرفًا والأعلى مكانة وسموا؛ وذلك لأنها حسب تعبيره أيضًا العلم الإلهي؛ العلم الذي ينفرد بالبحث في الوجود الإلهي وهي العلم الذي يليق بالإله.

ويكتسب الإنسان في رأي أرسطو قيمته في الوجود بقدر ما يجعل جل اهتمامه هو البحث في هذا العلم وتأمل ما وراء هذا العالم الطبيعي. ورغم إدراك أرسطو أن البحث في الطبيعة والفلك وعلوم الحياة إنما هو الأكثر فائدة وقيمة بالنسبة لحياة الإنسان العملية في هذا الوجود، فإنه يرى أن كمال الوجود الإنساني لن يكون، ولن يتم إلا إذا استكمل الإنسان مشوار البحث عن الحقيقة المجردة في حدها الأقصى متجاوزًا حدود العالم الطبيعي؛ ليتساءل عما وراء هذا العالم مدركًا حقيقة الوجود القصوى ألا وهو الإله.

إن الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا إذن هي غاية غايات الأبحاث الطبيعية، وهي القمة التي لابد للفيلسوف أن يرتقيها لكي يفهم ليس الموجودات الطبيعية في ذاتها، وإنما لكي يفهم حقيقة هذه الموجودات ومرتبتها في الوجود بالقياس إلى الموجود الأعظم والأكمل، الإله!

أولًا: كتب أرسطو الميتافيزيقية:

الشائع أن أرسطو كتب في الفلسفة الأولى كتابًا واحدًا هو الميتافيزيقا **Metaphysics** ولكن الحقيقة هي أن هذا الكتاب بهذا الشكل إنما وضعه في صورته التي هو عليه شارحه وناشره مؤلفاته ومصنفها أندروبيقوس الرودسي؛ حيث إنه وجد لأرسطو عدة كتب أو مقالات متفرقة كان أرسطو يطلق على كل واحد منها أحد الحروف اليونانية، وكان عادة ما يشير بداخلها إلى اصطلاح الفلسفة الأولى باعتبار أن موضوعاتها إنما هي بحث في حقيقة الوجود بما هو كذلك، وذلك يعد منطقيًا أسبق من البحث في الموجودات طبيعية كانت أو معنوية. ولم يجد أندروبيقوس بُدًّا وهو يصنف مؤلفات أرسطو من جمع هذه الكتب أو المقالات المرقومة بهذه الحروف اليونانية وأن يجعلها في الترتيب العام لمؤلفات معلمه الأول بعد مجموعة المؤلفات الطبيعية. ومن ثَمَّ جاء عنوانها: **Meta - Physics** أي الكتب الما بعد الطبيعية. وحدث فيما بعد - أو لعل اندروبيقوس كان مدركًا ذلك - أن انطبق الاسم (الميتافيزيقا) على المسمى (الفلسفة الأولى) وشاع الاسم الأول الذي أصبح اسمًا لأكثر مؤلفات أرسطو تأثيرًا في عالم الفلسفة منذ ذلك التاريخ وحتى الآن. إذ سيطر أرسطو بهذا الكتاب على البحث الفلسفي غربًا وشرقًا منذ القرن الرابع قبل الميلاد وحتى مطلع العصر الحديث. إذ بهذا الكتاب تحدد معنى الفلسفة تحديدًا أرسطيًا - غربيًا دقيقًا، وظل هو المعنى السائد لها حتى اليوم رغم كل محاولات الفلاسفة بعد ذلك توسيع نطاقه أو الإفلات من قماشته الضيقة. وتحدد بالتالي موضوعات البحث الفلسفي مستقلة عن موضوعات البحث في العلوم الأخرى وصار الموضوع الفلسفي هو ما يدور حول البحث في ماهية الوجود وعلله على النحو الذي وضعه أرسطو وناقش من خلاله، بل وأرخ كذلك للفلسفة والفلاسفة السابقين عليه. ولم يعد مقبولًا من أحد بعد ذلك أن يخرج على هذا التحديد الدقيق لمعنى الفلسفة وموضوعاتها!

وبالطبع فلا أحد يستطيع أن يلوم أرسطو ولا شارحه على ما حدث من تأثير ضخم لهذا الكتاب الذي دارت حوله فلسفات العصور الوسطى كلها تقريبًا إسلامية كانت

أو مسيحية، ولا أحد يستطيع أن يلومه كذلك على أن تاريخ الفلسفة اللاحق كله وحتى الآن صار يقيس الفلسفة: معنًى وموضوعًا ومنهجًا بحسب قربها أو بعدها من هذه الرؤية الأرسطية؛ فلا ذنب لأرسطو الذي اجتهد ووضع حدودا لما أسماه بالفلسفة الأولى مميزًا لها عن جوانب البحث في العلوم الأخرى، ظللنا نحن حتى الآن نسير في ركابها منكرين أي نمط آخر من أنماط التفلسف، مقيدين حرية البحث العقلي بهذا التصور الأرسطي الذي ضيقناه رغم رحابته، وقيدنا أنفسنا به رغم أن صاحبه لم يطلب منا ذلك ولم يفرضه علينا.

لقد كتب أرسطو فيما تواتر إلينا في النشرات المختلفة للميتافيزيقا أربعة عشر كتابًا أو مقالة في الموضوعات الفلسفية المختلفة، اختلف المؤرخون والشراح كثيرًا حول مدى نسبة بعضها إلى أرسطو رغم أنها جاءت جميعًا ذات روح أرسطية واضحة، وإن حدث بين بعضها بعض التشابه أو التكرار مما سيظهر من عرضنا لموضوعات هذه الكتب فيما يلي:

1 - الكتاب الأول (مقالة الألفا الكبرى أو الألف الكبرى بالعربية) مكوَّن من عشرة فصول تحدث فيها عن أهمية المعرفة عمومًا، والمعرفة الفلسفية خاصة مركزًا على خصائص الحكمة الفلسفية، ثم عرض لتطور أبحاث الفلاسفة حول طبيعة العالم وجوهره، مشيرًا إلى أنهم ركزوا على البحث عن علل الوجود التي تراوحت بين العلة المادية والعلة الغائية. وقد اهتم أرسطو بنقد هؤلاء الفلاسفة وخاصة الماديين منهم، وانتقد كذلك أبحاث المثاليين كالفيثاغوريين والإيليين وأفلاطون رغم إشادته بهم، وقد كان أمرًا طبيعيًّا أن يهتم بالذات بنقد نظرية المثل الأفلاطونية حتى يمكنه بعد ذلك تجاوزها وتقديم رؤيته الخاصة في الجمع بين الصورة (المثال) والمادة.

2 - الكتاب الثاني (مقالة الألفا الصغرى أو الألف الصغرى بالعربية): اهتم فيه أرسطو عبر ثلاثة فصول بالحديث عن الاعتبارات العامة التي تحدد مجال البحث الفلسفي الذي هو في الأساس هنا بحث عن العلل المختلفة للوجود وبيان كيف تتسلسل إلى ما لا نهاية!؛ مما يجبرنا على ضرورة أن نتوقف في هذا البحث عند علة أولى للوجود.

3 - الكتاب الثالث (مقالة البيتا Beta باليونانية أو الباء بالعربية): وهذا الكتاب يقدم فيه أرسطو عبر ستة فصول صورة بانورامية للمشكلات الرئيسية للبحث الفلسفي، وذلك عبر طرح عشرات التساؤلات التي يثير كل منها إحدى هذه القضايا أو المشكلات الفلسفية سواء تلك المشكلات التي كان قد أشار إليها وبحث فيها في الكتابين السابقين أو في الكتب اللاحقة، وتعد هذه المقالة أو هذا الكتاب بما يطرحه من عرض لمسائل هذا العلم دليلًا في نظر البعض على وحدة الكتاب ككل[1].

4 - الكتاب الرابع (مقالة الجاما Gamma - الجيم بالعربية): ويطرح فيه أرسطو من خلال ثمانية فصول متتالية قضية القضايا في البحث الفلسفي الأرسطي؛ قضية الوجود بما هو كذلك - الوجود في ذاته، ويتساءل عن المبادئ الأساسية لهذا الوجود، والتي هي في نظره مبادئ للوجود وللفكر الصحيح في آنٍ معًا، وهي مبدأ واحدية الوجود أو الشيء في ذاته (وهو ما سمي بقانون الهوية)، ومبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع وهما ما يظهران معًا جوهرية الشيء وواحديته. وقد دافع أرسطو عن هذه المبادئ - التي عرفت لاحقًا في «علم المنطق» حسب ما استقر عليه الشراح والمناطقة بعد أرسطو بقوانين الفكر - ضد مَن لا يؤمنون بها أو مَن يشككون فيها في فلسفاتهم، وخاصة: هيراقليطس واقراطيلوس وبروتاجوراس.

5 - الكتاب الخامس (مقالة الدلتا Delta - الدال بالعربية): وهو كتاب متفرد بين كتب أرسطو الفلسفية؛ حيث اشتمل لأول مرة في البحث الفلسفي العالمي على قاموس فلسفي Lexicon Philosophical، وهو بلا شك قاموس خاص بفلسفة أرسطو نفسه يشرح فيه معنى ثلاثين مصطلحًا استخدمهم في فلسفته، وكثيرًا ما أشار إلى ذلك في مؤلفاته الأخرى. وأهم هذه المصطلحات: الابتداء - العلة - الطبيعة - العنصر - الضروري - الواحد والكثير - الجوهر - الهوية - القبلي والبعدي - القوة - الكم - الكيف - المضاف - الناقص والتام - الوضع - الهيئة (الشكل) - الفعل والانفعال - الجزء والكل - الممكن والمستحيل - الجنس والنوع - الملكية والعدم - الكاذب - العرض.

(1) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 168.

6 - الكتاب السادس (مقالة الهاء He بالعربية، ابيسلون Epsilon باليونانية)، وقد اشتمل على أربعة فصول تحدث فيها عن الإلهيات بوصفه أحد العلوم النظرية كالرياضيات والطبيعيات، وعن أصناف الوجود موضحًا أنه لا يوجد علم يبحث الوجود العرضي، وفي ماهية العرض Origin Of Accident، وفي بيان أن القضايا ذات الحكم تنصب على إضافة أي محمول إلى موضوع ما.

7 - الكتاب السابع (مقال الزيتا Zeta أو الزاي بالعربية): وهو أكبر الكتب الميتافيزيقية؛ حيث اشتمل على سبعة عشر فصلًا تحدث خلالها عن طبيعية الوجود الماهوي أو الجوهري وأقسامه وعلله، وعن المادة أو الصورة باعتبارهما جزئي الجوهر المحسوس، وعن الكل وعلاقته بالجزئي، وكيف يمكن إبطال نظرية المثل من خلال ذلك.

8 - الكتاب الثامن (مقالة الإيتا Eta - الحاء Hha بالعربية): ويتحدث فيه عبر ستة فصول عن قسمة المحسوس إلى مادة وصورة وعن معنى ذلك من الجهة الميتافيزيقية؛ أي من جانب إضافتهما إلى الوجود وليس بالإضافة إلى ظاهرة التغير كما في العلم الطبيعي. وعن كيفية الوصول إلى إدراك معنى وحدة الكائن من خلال تمييز جنسه وإدراك ماهيته.

9 - الكتاب التاسع (مقالة الثيتا Theta - التاء Tta بالعربية): ويستكمل أرسطو في هذا الكتاب الحديث عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل عبر عشرة فصول كاملة.

10 - الكتاب العاشر (مقالة الياء Ya): وهو كتاب تضمن عشرة فصول تحدث في معظمها عن أنواع الوحدة وجوهر الوحدة، وعن الواحد والكثير، وعن الوحدة والاختلاف.

11 - الكتاب الحادي عشر: وهو كتاب جدير بالتأمل من بين هذه الكتب المؤلفة لهذا الكتاب الضخم (الميتافيزيقا)؛ نظرا لأنه انقسم إلى قسمين؛ الأول مجرد تلخيص متعمد للمقالات أو الكتب السابقة، وخاصة الكتاب الثالث والرابع والسادس. وقد استغرق هذا التلخيص ثمانية فصول. أما القسم الثاني فقد كرر فيه الحديث عما سبق تناوله في كتاب الطبيعة عن مفاهيم اللامتناهي والحظ والقوة والفعل والحركة

والتغير وأنواعهما. وقد شغل هذا القسم العضوي من الفصل التاسع حتى الثاني عشر. ولما كانت الصلة فيما يبدو ضعيفة، فقد رجح البعض أن تكون هذه المقالة أو ذلك الكتاب مجرد تلخيصات أعدها أحد تلاميذ أرسطو[1].

12 - الكتاب الثاني عشر (وهو المعروف في الترجمات العربية بمقالة اللام Lam): وهذا الكتاب - الذي ربما كان أكثر كتب أرسطو الفلسفية تأثيرًا في الفلسفات الدينية للمسيحيين والمسلمين وهو الذي ذاع صيته في التراث العربي الإسلامي - قد تركز بحث أرسطو فيه حول ضرورة وجود محرك أول لا يتحرك يكون هو العلة النهائية للحركة في العالم الطبيعي بما فيه من موجودات خاصة الموجودات السماوية ذات العقول المحركة (الأفلاك والأجرام السماوية). ولقد اشتمل هذا الكتاب على نظرية أرسطو في الوجود الإلهي وصلته بالعالم الطبيعي من خلال كونه علة غائية للحركة الأزلية في هذا العالم.

13 - الكتاب الثالث عشر: ويناقش فيه أرسطو عبر عشرة فصول طبيعة الموجودات الرياضية وصلتها بالمثل، كما يعرض فيها لوجهات نظر الأفلاطونيين والفيثاغوريين حول بعض المفاهيم الرياضية والأعداد المثالية، وينتقد وجهة نظر القائلين بتوليد الأعداد من مفهومي الوحدة والكثرة. كما يناقش قضية الأعداد المثالية. ولا شك أن الطبيعة الغالبة على هذا الكتاب هو مناقشة موضوعات رياضية ذات صلة مباشرة بالفلسفة الأفلاطونية وتأثرها بالفيثاغورية في المزج أو الربط بين الرياضيات، وخاصة نظرية الأعداد ومفاهيم الوحدة والكثرة وبين "المثل". ولعل ذلك هو ما حدا بابن رشد أن يتوقف عن شرح هذا الكتاب والذي يليه؛ نظرًا لغموض موضوعهما على الأفهام وبُعده عن حقيقة الفلسفة الأرسطية ذاتها.

14 - الكتاب الرابع عشر: ويستكمل فيه أرسطو عرض ومناقشة نفس القضايا التي عرض لها في الكتاب السابق عبر ستة فصول جديدة، وإن كان قد أوضح فيها الصعوبات

---

(1) نفسه، ص 169.

التي تواجهها النظريات المختلفة للأعداد وخاصة النظرية الفيثاغورية. كما بحث العلاقة بين المبادئ الأولى والخير.

ثانيًا: طبيعة الميتافيزيقا واختلافها عن العلوم الأخرى:

الميتافيزيقا كما عرفنا فيما سبق هي أحد العلوم النظرية، ومع ذلك فهي أهمها وأولها لسمو موضوعها وشرف البحث في هذا الموضوع، فما هو هذا الموضوع إذن؟!

إنه بداية دراسة الوجود بما هو كذلك أي دراسة الوجود في ذاته؛ فأرسطو يميز بين الوجود والموجودات، فالوجود سابق على الموجودات وهي به تعرف، فثمة أصناف عديدة للموجودات، وكلها تشترك في الوجود. وإذا كانت العلوم الجزئية المختلفة تقتطع أصناف الموجودات وتدرسها، وكل علم يدرس ما يلائمه من هذه الموجودات أو ما اختص به؛ فعلم النبات يدرس النباتات، وعلم الفلك يدرس الموجودات السماوية، وعلم الحيوان يدرس الحيوانات أعضاءها وحركتها وتاريخها ...إلخ. فإن الفلسفة الأولى تدرس الوجود ذاته وتحاول دراسة المبادئ الأولى لهذا الوجود التي تصدق على سائر الموجودات[1] مثل مبادئ عدم التناقض والثالث المرفوع. إنه العلم الذي يدرس كذلك العلل الأولى للوجود وخاصة المادة والصورة ويحدد صلتهما بالحركة، ويكشف عن ضرورة التمييز بين الموجودات وبين الصورة الخالصة المفارقة لهذا العالم الطبيعي؛ أي الإله الذي هو الموضوع الأسمى للميتافيزيقا؛ ومن ثَمَّ سميت كذلك بالعلم الإلهي.

وعلى ذلك فقد اعتبر البعض أن الميتافيزيقا عند أرسطو لها معنيان بوجه عام هما؛ معنى خاص يقصر موضوع هذا العلم على دراسة الجواهر المفارقة للعالم الطبيعي وهو ما يدعي بالإلهيات، ومعنى عام يبحث هذا العلم بموجبه في خصائص الموجود بما هو موجود، وهو ما ينبغي تسميته بعلم دراسة الوجود البحت أو الانطولوجيا[2].

---

(1) Aristotle: Metaphysics (B. II- Ch.I – P.1003b) Eng. Trans. P.522.

(2) ماجد فخري: نفس المرجع السابق، ص 77.

وهذان المعنيان للفلسفة الأولى أو للميتافيزيقا يشتركان في التأثير على أن ثمة فرقًا بين الفلسفة والعلوم؛ فالفلسفة تبحث في حقيقة الوجود بما هو كذلك، وفي طبيعة الموجود في محاولة للكشف عن المبادئ والعلل القصوى للوجود وللموجودات؛ ومن ثَمَّ فهي لا تصادر على بحث العلوم الجزئية في الموجودات الجزئية، وإنما هي تبحث عن ما الذي يجعل الموجود بشكل عام موجودًا. إنها إذن - على حد تعبير تايلور - تفسر لنا مبادئ العلوم المختلفة، فكلٌّ من المهندس أو الرياضي أو عالم الطبيعة يتعامل مع موضوعات علمه الجزئية دون أن ينشغل بالمبادئ الكلية للوجود. ومع ذلك فهو يسلم مبدئيًّا بتلك المبادئ العامة للوجود كمبدأ عدم التناقض دون أن يعني بالدفاع عنها ضد منتقديها؛ لأن ذلك ليس من مهمته وإنما هو من مهمة المنطقي أو الفيلسوف عالم المنطق والفلسفة[1].

إن الميتافيزيقا هي العلم الذي يبحث إذن عن المبادئ الأولى للوجود التي تصدق على كل ما هو موجود كما أشرنا فيما سبق، وعلى أي علم من العلوم الجزئية بالتالي أن يسلم بهذه المبادئ اليقينية وألا يتطرق إليه الشك في صحتها. وأول هذه المبادئ وأبسطها مبدأ التناقض الذي ينص على أنه يستحيل أن يقوم محمول ما في حامل ما ولا يقوم فيه في الوقت نفسه؛ أي أنه يستحيل أن يكون الشيء ولا يكون في الوقت نفسه[2]. وثاني هذه المبادئ البديهية أن ليس بين المتناقضات وسط؛ فإما أن نثبت وإما أن ننفي محمولاً ما عن موضوع ما[3]؛ أي أن الشيء إما أن يكون كذا أو غير كذا ولا وسط بينهما.

إن هذين المبدأين في رأي أرسطو هما أساس الفلسفة الأولى التي على الجميع الإيمان والتسليم بهما حتى يكون ثمة علم يقيني؛ وحتى يكون هناك إمكانية للوصول إلى إدراك حقيقة الوجود والموجودات. وفي ضوء هذا كان نقد أرسطو العنيف لكل من بروتاجوراس وأقرانه الذين كانوا يسلمون بأن القضايا المتناقضة صادقة جميعًا طالما كانوا يعتقدون بأن الإنسان الفرد هو معيار الأشياء جميعًا؛ إذ إن مَن يزعم بأن كل قضية

(1) Taylor (A. E.): Aristotle, P.41-42.

(2) Aristotle: Metaphysics (B. Iv – Ch.3 – P.1005b), Eng. Trans, P.524.

(3) Anistotle: Ibid (B.IV – Ch.6 – P.1011b (15-25), Eng. Trans, P.531.

- بالنسبة لصاحبها - صادقة مجبر على الإقرار - في نفس الوقت - بأن نقيض ما يقوله صادق أيضًا!! كما كان نقده أيضًا لهيراقليطس والإيليين في ذات الوقت؛ نظرًا لاعتقاد الأول بأن كل الموجودات في حالة تغير وتحول وسيلان دائم؛ ونظرا لاعتقاد الأخيرين بأن كل الموجودات ساكنة لا تتغير ولا تتحول؛ فلو أن جميع الموجودات ساكنة ثابتة لكانت القضية الواحدة صادقة أبدا وكاذبة أبدا، وهذا ما يكذبه الحس الذي يرى التحول ساريًا بين الأشياء في خصائصها العرضية، ولو أن جميع الموجودات في تحول دائم ومستمر لم يكن ثمة قضية صادقة أبدًا ولاستحال بالتالي التحول ذاته!. إن التغير والتحول إنما يكون لأحوال الشيء وصفاته الوطنية فقط دون صفاته الجوهرية[1].

إن هذين المبدأين من المبادئ الأولى للوجود يؤكدان معنى الفلسفة الأولى التي هي سابقة على كل علم جزئي، كما أنهما ما دعوا أرسطو لأن يجعل من دراسة طبيعة الوجود وجوهره نقطة البداية المنطقية بين قضايا الميتافيزيقا.

ثالثًا: نظرية الوجود في ذاته (أو الجوهر) Ousia:

الوجود في ذاته أو الجوهر Ousia وجهان لعملة واحدة؛ إذ إن الاصطلاح اليوناني المعبر عنهما واحد[2]. وقد عرف أرسطو الجوهر كأحد المقولات العشر في كتابه المقولات بأنه: أول بالتحقيق والتقديم والتفضيل فهو الذي لا يقال على موضوع ما ولا هو في موضوع ما»[3]، وقد اعتبر أن هذا هو أول أنواع الجواهر ومثاله إنسان ما وفرس ما وهي الجواهر الجزئية المفردة. أما النوع الثاني فهي «الأنواع التي فيها الجواهر الموصوفة بأنها أول، ومع هذه الأجناس هذه الأنواع أيضًا، ومثال ذلك أن إنسانًا ما هو في نوع، أي في الإنسان، وجنس هذا النوع هو الحي. فهذه الجواهر توصف بأنها ثوان كالإنسان والحي»[4].

(1) Aristotle: Ibid, Eng. Trans, P.524-532.

وأيضًا: ماجد فخري، نفس المرجع السابق، ص 79 - 81.

(2) انظر: د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 268.

(3) أرسطو: المقولات (ف 5 - ص 2 أ - 10)، الترجمة العربية القديمة، ص 7.

(4) نفسه: (ص 2 أ - 15 - 18)، ص 7.

وعلى ذلك فثمة منطقيًّا: (1) الجوهر الجزئي المفرد كهذا الإنسان أو هذا الفرس. (2) الجوهر الكلي على هيئة النوع كالإنسان والفرس، (3) الجوهر الكلي على هيئة الجنس العام كالحي. وهكذا الجوهر الجزئي. وإن كان أهمها هو الثاني؛ فالنوع من الجواهر الثانية أولى بأن يوصف جوهرًا من الجنس لأنه أقرب من الجوهر الأول[1]. فالقول بأن محمد إنسان أولى وأفضل من القول بأنه حيوان أو كائن حي!

وبالطبع ينبغي التأكيد هنا على أن هذا التحليل المنطقي للجوهر كإحدى مقولات الفكر البشري؛ ومن حيث مشكلة الإسناد تتوافق تمامًا مع رؤية أرسطو الفلسفية لمعنى الجوهر؛ فالجوهر فلسفيًّا يعنى كذلك بأصالة الجوهر الجزئي المفرد الذي هو حامل لكل الصفات وهو ثابت لا يتغير وهو لا ضد له ولا يقبل الأكثر والأقل. فالجوهر سواء كان أولًا أو ثانيًا لا مضاد له؛ إذ ما هو ضد الإنسان أو الحيوان مثلًا؟! إنهما لا ضد لهما، كما أن الإنسان أو الحيوان أو أي فرد من أفرادهما بذاته ليس أكثر أو أقل إذا قيس بنفسه أو بغيره[2].

إن تحليل أرسطو لمعنى «الجوهر» على هذا النحو لم يكن إلا تعبيرًا عن النظرة المألوفة إلى الأشياء في عصره، فهو قد استقى فكرته تلك من طريقة نظر الناس في عصره إلى الأشياء في العالم على أنها جوهرية رغم ما بينها من علاقات تجمع أو كميات تحسب[3]. لقد لخص أرسطو بذلك طريقة نظر الإنسان إلى الأمور في حياته اليومية وأضفى على هذه النظرة طابعًا فلسفيًّا[4].

وهذا هو في الحقيقة الفرق بين طريقة أرسطو وطريقة أستاذه في النظر إلى الأمور، وفي تقرير معنى الوجود والجوهر؛ إذ في الوقت الذي اعترف فيه أرسطو بالجوهر الجزئي لم

---

(1) نفسه (ص 2 ب - 8 - 14)، ص 8.

(2) انظر: نفسه (ف 5 - ص 3 ب -30 - 35)، ص 13.

وكذلك: كتابنا: نظرية العلم الأرسطية، ص 89.

(3) Allan (D. J.): The Philolophy Of Aristotle, P.106.

(4) انظر: فؤاد زكريا: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1977م، ص 29.

يعترف به أفلاطون مطلقًا. ومن ثمَّ كان على أرسطو أن ينتقد نظرية أفلاطون «في الوجود» أو في «المثل»؛ لكي يتمكن بعد ذلك من مواصلة طريقته المستقلة في البحث الفلسفي.

(أ) نقد نظرية الوجود «المثل» الأفلاطونية:

لقد انتقد أرسطو نظرية المثل الأفلاطونية مركزًا على نقطتين هامتين؛ أولاهما: أنها فرض زائد عن الحاجة، وثانيهما: أن افتراض الجوهر المفارق للشيء أي شيء باعتباره أصلًا له لا يحل مشكلة الكليات أو الماهيات؛ لأن الواقع المحسوس هو الأصل وهو يكذب هذا الفرض!!

ويمكن تلخيص أهم هذه الانتقادات الأرسطية في خمس نقاط هي[1]:

1 - إن وجود أي شيء لا يتحقق إلا في مادة؛ فوجود الإنسان مثلًا لا يتحقق إلا في لحم وعظم؛ أي أنه من مادة وصورة؛ فكيف يمكن وجود ماهيته في وجود معقول مفارق هو الإنسان دون أن تشتمل هذه الماهية المعقولة المفارقة على المادة التي تعينه أو تجعله مشخصا! ومن ناحية أخرى فلو افترضنا وجود هذه المادة في ذلك المثال المفارق لبطل؛ لأنه في هذه الحالة لن يكون مفارقًا ولأصبح محسوسا!

2 - إذا كان كل جوهر (مثال) يعتبر وحدة قائمة بذاتها. ومن ثمَّ فينبغي أن تصلح كموضوع للتعريف، ولكن الحقيقة هي أنه إذا ما عرف المثال فلن يكون وحدة قائمة بذاتها؛ وذلك لأن التعريف مكوَّن من جنس وفصل؛ فالإنسان مثلًا يعرف بأنه حيوان يمشي على رجلين. فقد تألف التعريف هنا من لفظ حيوان وهو يشير إلى «مثال» مستقل عن الإنسان هو مثال الحيوان، ولفظ يمشي على رجلين أيضًا يشير إلى «مثال» لكل

(1) Aristotle: Metaphysics (B.I- Ch.gt P.990-gg2b), Eng. Trans. P. 509-511.

وانظر: تلخيصًا وافيًا لها في هذا الفصل وغيره من فصول كتاب الميتافيزيقا: محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي – أرسطو والمدارس المتأخرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، ص 176 - 180.

وانظر كذلك: اميل بريبه، نفس المرجع السابق، ص 248 – 252.

وأيضًا: عبدالرحمن بدوي، أرسطو، وكالة المطبوعات بالكويت، الطبعة الثانية 1980، ص 111 – 118.

مَن يمشي على رجلين! ومن ثمَّ فإن الإنسان هو «مثال» أو «جوهر» واحد يشتمل حين تعريفه على جوهرين، وبذلك تبطل وحدته الجوهرية. ونفس الشيء يصدق على الجوهر التي عرف بها، فكل منها سيتفتت وينقسم حين تعريفه!

3 - إن افتراض وجود المثل كعلل ثابتة غير متحركة للأشياء سيعجز بالضرورة عن تفسير الحركات الظاهرة في الأشياء الحسية؛ فالمثال من حيث هو كذلك لا يصلح لأن يكون في ذات الوقت علة للثبات وعلة للحركة؛ وإذا ما انعدمت قدرته على تفسير حركة الأشياء، انعدم كذلك تأثيره أو كونه علة لهذه الأشياء الحسية. وإذا قلنا إن هذه المثل تحدث تأثيرها في الأشياء عن طريق مشاركتها فيها، فجوهر النظرية الأفلاطونية يقول إن المثال مفارق ولا يحل في المحسوس، والكل المفارق - المجرد يعجز عن تحريك أي شيء جزئي أو إحداثه، فالمهندس - على حد تعبير أرسطو - هو الذي ينشئ البيت، والإنسان هو الذي يلد إنسانًا آخر وهكذا.

4 - إن حجة أفلاطون لإثبات المثل قد تؤدي إلى نقض لها، حيث سيترتب عليها نتائج أهمها أنه لن يكون هناك مثال واحد لكل مجموعة من الأشياء المتشابهة بل سيوجد لها عدد لا متناهٍ من هذه المثل؛ لأنه إذا كان ما هو مشترك بين هذا الإنسان الثالث ومثاله يحتاج إلى افتراض إنسانٍ رابع وهكذا إلى ما لا نهاية. والجدير بالانتباه أن أفلاطون نفسه قد أشار إلى ذلك في محاورة "بارمنيدس"، حينما انتقد نظريته في المشاركة[1].

5 - إن نظرية المثل أشبه في رأي أرسطو بخيالات شعرية؛ حيث إن قول أفلاطون بمشاركة المحسوسات في المثل ليس إلا على سبيل الاستعارة الشعرية؛ حيث سيظل الانفصال والتباعد قائمًا بين عالم المثل وعالم الأشياء طالما أن أفلاطون لم ينجح في بيان نوع الصلة الحقيقية بين المثل والأشياء. فليست المثل الكلية المفارقة إذن ماهيات واقعية للأشياء، وليست كذلك صالحة لأن تكون مبادئ لتفسير الموجودات الحسية.

---

(1) ارجع في ذلك الجزء الثاني من كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية، الفصل الخاص بنظرية المثل عند أفلاطون.

وفي ضوء هذه الانتقادات لنظرية المثل باعتبارها ماهيات مفارقة للأشياء غير ذات قيمة بالنسبة للأشياء كما هي ماثلة أمامنا في الواقع، بدت قيمة النهج الواقعي الذي انتهجه أرسطو في تفسير معنى الوجود (الجوهري) باعتباره ماثلًا في الموجودات المفردة - الحسية أمامنا. فكل موجود جزئي هو جوهر نتحدث عنه ونحمل عليه المحمولات المختلفة، وهذا يعني أن جوهره فيه وليس مفارقًا له كما ظن أفلاطون.

(ب) المادة والصورة:

فكل موجود إنما هو هذا الجوهر الجزئي المشكل أمامنا من مادة كانت. ومن ثمَّ فقد ميز أرسطو فلسفيًّا بين مادة الشيء (التي هي عناصره المادية المكوَّن منها) وبين جوهره التي هي صورته المحددة له بالفعل، على نفس الأساس الذي ميز فيه من جانب منطقي بين الشيء كموضوع ثابت وبين ما نحمله عليه من محمولات.

وإن كان قد وقع في إشكال مفاده أن تعريف «الجوهر» منطقيًّا الذي سبق أن أشرنا إليه ينطبق على المادة؛ فهي تتعاقب عليه الأضداد وهي تمثل الموضوع الذي تحمل عليه هذه المحمولات؛ فهي موضوع الكون والفساد والحامل للأعراض التي تلحق بالموجود سواء عنينا بالمادة هنا مادة الشيء الخاصة كالخشب والحديد والنحاس ...إلخ أم المادة العامة (الهيولي الأولى) التي لا توجد بالفعل بل بالقوة فقط[1].

ولكن فلسفيًّا ينبغي أن نميز بين المادة التي هي أقرب إلى الوجود بالقوة، وبين الصورة التي هي الجوهر الفعلي، وقد عبر أرسطو عن ذلك بوضوح حينما عرف المادة قائلا: «إنها ماليس بذاته شيئًا خاصًّا ولا هي كم ولا يصح أن ينطبق عليها أيٌّ من المقولات الأخرى التي يتعين بها الموجود.. وهي مع ذلك ليست عدمًا ولا سلبًا للصفات أو المقولات»[2].

فالمادة بهذا المعنى ليست جوهرًا، لأنها لا تتقوم إلا بغيرها؛ أي أنها كما قلنا لا وجود لها بالفعل؛ إذ إنها تستمد وجودها من الصورة التي تتجوهر بها. إنها إذن مجرد قابلية للوجود

(1) انظر: ماجد فخري، نفسه، ص 83.
(2) Aristotle: Op. Cit. (B.Vii – Ch2- P.1029a (19-26), Eng. Trans, P.551.

الفعلي، وهي لا توجد بالفعل إلا إذا تشكلت بموجب صورة معينة. والأمر لا يصدق فقط على الموجودات المفردة ذات المادة التي لحقتها فصارت شيئًا موجودًا مثل هذا الإنسان أو ذاك الكرسي أو هذا التمثال... إلخ. بل هو يصدق أيضًا حتى على العناصر المادية الأربعة؛ حيث إن كلا منها قد تميز عن الأخرى بماله من صورة. فالصورة هي مبدأ تمييز الموجود عمومًا، وطالما أننا ميزنا الماء عن الهواء.. عن النار، فكل مادة منها قد اتخذت صورتها التي ميزتها؛ ومن ثَمَّ مكنتها من أن تتحول من وجود بالقوة إلى وجود فعلي. وربما يستثنى من ذلك المادة الأولى أو الهيولي الأولى التي لم نعرفها ولم نميزها؛ ومن ثَمَّ تظل في عداد الوجود بالقوة. وهذا يعني بالطبع أن المادة حتى المادة الأولى ليست عدمًا محضًا، وإنما هي نوع من الوجود هو هذا الوجود بالقوة. وعلى هذا أبطل أرسطو التصور الأفلاطوني الذي جعل من المادة عدمًا محضًا .فالعدم المحض لا ينسب مطلقًا إلى أي نوع من الوجود حتى لو كان هذا الوجود هو الوجود بالقوة! وهذا يعني من جانب آخر استحالة أن يوجد أي شيء من العدم المحض فلا شيء يأتي من عدم محض.

وإذا تساءلنا الآن مرة أخرى: ما الذي يجعل أي شيء شيئًا موجودًا؟! هل هو مادته أم صورته لكانت إجابة أرسطو: إنها صورته؛ فالصورة هي التي تجعل من أي شيء موجودًا بحق؛ لأن الصورة هي العلة الحقيقية (الجوهرية) لوجود الشيء، فالذي يجعل هذا الإنسان إنسانًا هو صورته التي هو عليها، وليس مادته بعناصرها الأربعة، والذي يجعل هذا الشيء خشبًا أو حديدًا هو صورته التي هو عليها. فالصورة هي كما قلنا مبدأ تمييز الشيء ومبدأ العلم به؛ ومن ثَمَّ فهي حقيقة وجوده. وإن كان للمادة أهميتها فهي تمثل وجود الشيء بالقوة؛ أي إنها تمثل مرحلة ما من مراحل وجوده قبل أن يتشكل بالصورة الذي يبدو عليها الآن أمامنا في هذا العالم الطبيعي.

لقد أبطل أرسطو بذلك مذهب أفلاطون في مفارقة الجوهر أو الصورة للشيء؛ لأنها بهذا الشكل كائنة فيه، فلا شيء كائنًا ما كان في هذا العالم الطبيعي إلا وهو مادة، وصورة، والصورة لا تتصل بالمادة اتصالًا عرضيًّا؛ بحيث يكون وجود الشيء المحسوس مجرد ظل يشبه أو يشارك في المثال بحسب التعبير الأفلاطوني! إنما اتصال الصورة بالمادة

- عند أرسطو - اتصال لازم وضروري؛ فلكل مادة صورتها الخاصة، ولا يمكن فصل المادة عن الصورة في أي شيء أو أي كائن إلا في العقل فقط.

رابعًا: الوجود بالقوة والوجود بالفعل:

إننا بالعقل فقط نستطيع أن نتساءل: أين مادة الشيء وما هي صورته؟! وحينئذٍ نميز بين مرتبتين من مراتب وجود الشيء؛ مرتبة وجود الشيء بالقوة، ومرتبة وجوده بالفعل. إن هذا هو التمييز الميتافيزيقي الأشمل والأوسع الذي يبين من خلاله أرسطو طبيعة الأشياء ويوضح ما هية وجودها وهو أيضًا الاصطلاح الذي يمثل لب الفلسفة الأرسطية إجمالًا. وهو المفتاح السحري لحل كل المشكلات النظرية التي تواجهه في كافة نواحي فلسفته.

إن هذا التمييز العقلي المجرد بين وجود الشيء بالقوة وبين وجوده بالفعل يعني أول ما يعني أنه لم يوجد أي شيء من عدم مطلق؛ ومن ثَمَّ فلابد له من وجود سابق على وجوده الذي هو قائم به في هذا العالم الطبيعي. وقد رأى أرسطو أن وجوده السابق هذا يعد مرتبة من الوجود لم نرها متحققه؛ ومن ثَمَّ فهي مرتبة وجود الشيء بالقوة. وحينما وجد الشيء على ماهو عليه متحققًا أمامنا أصبح موجودًا بالفعل. وقد جاء هذا التمييز موافقًا تمامًا للتمييز السابق بين «مادة» الشيء و«صورة» الشيء؛ فوجود الشيء بالقوة هو وجوده كمادة لم تكتسب بعد صورتها المميزة، ووجوده بالفعل يعني اكتسابه هذه الصورة وتميزه الفعلي من خلالها.

وعلى ذلك يكون وجود الشيء بالقوة هو مرحلة أولى لوجوده يليها مرحلة أكمل وأوضح هي مرحلة وجوده الفعلي حينما يكتسب صورته. فهذا الكرسي قبل أن يكون كذلك، كان مادة ربما هي الخشب، وربما كانت مادة أخرى، لكنه حينما اتخذ هذا الشكل الذي هو عليه أصبح مميزًا بأنه كرسي بصورة معينة ليحقق غاية معينة. إن حبة القمح التي تغرسها في الأرض إنما هي مادة تمثل الوجود بالقوة لذلك النبات الذي سينمو ليصبح بعد ذلك قمحًا حقيقيًّا. إنك وأنت تغرسها تعي أنها مادة سيكتمل نموها ليصبح هذه الثمرة. إنها في المرحلة الأولى كانت «مادة» تمثل الوجود بالقوة لهذه الصورة التي ستصبح عليها بالفعل حين يكتمل نموها.

ولعل سائل يسأل الآن: لماذا أجهد أرسطو نفسه مفترضًا هذا التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل؟!

إن أرسطو لم يفترض افتراضًا لمجرد صك مصطلحات فلسفية جديدة يبني من خلالها مذهبًا فلسفيًّا جديدًا فحسب، إنما افترضه ليحل مشكلة حقيقية أعيى الفلاسفة السابقين حلها هي مشكلة التغير والصيرورة، فبينما أقر بعضهم أن هذا التغير وتلك الصيرورة هي الواقع الفعلي للوجود وهي حقيقته القصوى كهيراقليطس، نجد أن معظمهم وخاصة من المثاليين قد أنكروا هذا التغير كلية منهم: الميجاريون والإيليون وأفلاطون، وأكدوا في صرامة واضحة أن الشيء هو هو وأن ما هو هو، وما ليس هو ليس هو؛ أي أن الموجود هو الموجود بطبيعته الثابتة التي لا تتغير، وأن ما عدا ذلك ليس موجودًا بالمرة!

لقد وقف أرسطو من هذا التعارض المطلق بين الرأيين موقفًا وسطًا؛ فأكد من جانب أن الصيرورة والتغير إنما هو جانب من حقيقة الوجود كما هو ظاهر أمامنا، وفي ذات الوقت فليست هذه الصيرورة والتغير مطلقين؛ فلا التغير والصيرورة هو التفسير الحقيقي للوجود، ولا الثبات الماهوي المطلق هو التفسير الحقيقي له. فالقوة Dunamis بمعناها العام عند أرسطو تفسر «مبدأ التغير أو الحركة في شيء ما أو في الشيء نفسه»[1]. وبمعنى آخر أعم «القوة» هي «كل مبدأ للحركة أو السكون»[2]؛ إذ إن ثمة ما يتغير في الشيء سواء جاء هذا التغير من علة خارجية أو جاء نتيجة لما يسري داخل الشيء نفسه من عوامل التغير بحيث يتجه إلى درجة أرقى من الكمال؛ فقد يكون الشيء هو نفسه القابل للتغير بفعل شيء آخر يفعل فيه هذا، وقد يكون نفس الشيء هو القابل والفاعل للتغير في الآن نفسه.

وإذا كان الشيء نفسه موجودًا بالقوة من جانب قابليته للحركة والتغير، فإن وجوده بالفعل هو تحقيق الغاية من هذه الحركة والتغير؛ حيث يكتمل وجوده حينما يكتسب صورته النهائية التي يوجد عليها بالفعل. إذن ثمة ما هو ثابت لا يتغير من الشيء هو

(1) Ibid (B. V. Ch. 12, P.1019a (15-17)), Eng. Trans, P.540.

(2) Ibid (B.Ix – Ch.8 – P.1049b), Eng. Trans, P.575.

وانظر كذلك ماجد فخري: نفس المرجع، ص 91.

«صورته»، وثمة ما يقبل التغير وهو ما يمثل في الشيء وجوده بالقوة. وكلاهما يمثل وجود الشيء نفسه.

إن الفعل Energia بالنسبة للقوة هو كالإنسان اليقظ بالنسبة إلى النائم، الشخص الذي يرى بالنسبة للمغمض العينين، التمثال بالنسبة إلى البرونز المكتمل بالنسبة إلى غير المكتمل[1]. فالحد الثاني من كل زوج من تلك الأزواج موجود بالقوة عطفًا على الحد الأول، فالشخص المغمض العينين يرى بالقوة، والبرونز تمثال بالقوة، وهذا يعني أن العينين ستبصران، وأن البرونز سيصير تمثالًا إذا ما تحققت بعض الشروط التي تمكن من هذا التحول من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل. إن الفعل هو عمل الموجود بالفعل أو وظيفته، فالرؤية وظيفة العين[2]. والفعل أيضًا هو الغاية والكمال Entellichia؛ ومن ثمَّ فهو يمثل الحالة النهائية المكتملة التي ترسم حدود التحقق الممكن للشيء[3].

إن وجود الشيء بالقوة عمومًا هو الأسبق زمانيًا، وإن كان الوجود بالفعل هو الأسبق منطقيًا، لأن ماهو بالقوة يعني القابلية والاستعداد للوجود الفعلي، فصورته محددة سلفًا وهو يحققها بفعل التحول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

إن هذا التحول من درجة من الوجود إلى درجة أخرى أكثر كمالًا وتحقيقًا لمعنى الوجود هو جوهر رؤية أرسطو الفلسفية للعالم الطبيعي، فالعالم الطبيعي بكل موجوداته إنما هو في حركة دائبة شوقًا إلى اكتساب صورة أكثر كمالًا وأكثر اقترابًا من «صورة الصور»، صورة المحرك الأول الذي هو العلة الأولى للحركة رغم أنه بالضرورة لا يتحرك أو لا ينبغي أن يتحرك وإلا بحثنا عن علة أولى أسبق لحركته.. إن وجود العالم الطبيعي إنما هو وجود ناقص طامح كل مافيه إلى الكمال بحركته. وهذه الحركة تفترض محركًا أول يكون علة لها. وهكذا يسوقنا أرسطو إلى أهم ما في الميتافيزيقا، موضوع الوجود الإلهي الذي به اتسمت الميتافيزيقا بسمة العلم الإلهي.

---

(1) Aristotle: Op. Cit. (B.Ix – Ch.6 – P.1048b (1-5), Eng. Trans, P.573-574.

(2) Ibid: (B.Ix – Ch.8- P.1050a (22-26)), Eng. Trans. P.576.

وكذلك إميل برييه، نفس المرجع السابق، ص 258.

(3) Aristotle: Op. Cit., (Ch.3 – P.1047a (30-31), Eng. Trans. P.572.

خامسًا: المحرك الذي لا يتحرك (الإله):

(أ) براهين أرسطو على وجود الإله:

لقد تضافرت آراء أرسطو الطبيعية في علم الطبيعة مع آرائه الفلسفية في الميتافيزيقا في ضرورة التوقف عند حد أقصى لتسلسل الحركات في العالم الطبيعي لإثبات أن ثمة علة أولى للحركة تكون هي ذاتها غير متحركة، وذلك يكون هو المحرك الذي لا يتحرك؛ وإليك بعض تفاصيل برهان وجود الإله كعلة محركة أولى للعالم. فكل متحرك إنما يستلزم علة تحركه وبالنسبة للموجودات الصناعية غير الطبيعية تكون هذه العلة خارجية. أما الكائن الطبيعي فعلة حركته ما فيه من طبيعة أو ما فيه من نفس إذا كان من الكائنات الطبيعية الحية، إذن ثمة ما يتحرك وثمة ما يحرك أي علة الحركة، وهذه العلة خارجية في الأشياء المصنوعة، وقد تكونت كذلك في الأشياء الطبيعية غير الحية التي لا يمكن التمييز فيها بين محرك ومتحرك. فحركتها نتيجة ما بها من صورة توجهها لها غاية ما بشكل تلقائي إلا إذا عاقها عائق فيحول حركتها قسرًا.

وأما بالنسبة للحي فإن حركته دليل على وجود محرك فيه، وهذا المحرك هو النفس فهي علة الحركة، وفي هذه الحالة يتضح وجوب التمييز بين علة الحركة وهي النفس، وبين المتحرك وهو الجسم، وهكذا تتحرك كل الموجودات الحية سواء في ذلك النبات أو الحيوان أو الإنسان أو حتى الموجودات المادية مثل الكواكب والأجرام المادية فجميعها يتحرك بموجب علة للحركة كامنة فيه يسميها أرسطو عادة النفس أو أحيانا «العقل» بالنسبة للكواكب والأجرام السماوية. وترتد كل هذه الحركات إلى محرك أول هو الفلك المحيط أو ما يسمى بالسماء الأولى التي تتحرك بفعل مبدأ حركتها الأولى فتتحرك معها كل الموجودات المادية بفعل ما فيها من مبدأ داخلي للحركة. وبالطبع فإن سؤالًا يثار هنا بالضرورة: وما هي علة حركة هذه السماء الأولى؟، وبالتالي ما هي العلة الأولى للحركة في العالم ككل؟!!

إن هذه العلة هي بالضرورة علة محركة ولابد أن تكون هي ذاتها غير متحركة؛ لأنها لو كانت متحركة لانقسمت بالتالي إلى جزء محرك (علة الحركة)، وجزء متحرك (وهو المادي المتحرك)، ومن ثمة لتساءلنا بنفس الطريقة: ما هي علة حركة هذه العلة المحركة وجسمها؟! وهكذا يقودنا هذا التساؤل إلى افتراض وجود محرك أول لا يتحرك بذاته ولا بغيره. وهذا المحرك الأول لن يكون إذن جسميًا بحال، ومن ثمَّ يكون (الإله).

وثمة برهان آخر للاستدلال على ضرورة وجود الإله. هو ما يمكن أن نطلق عليه دليل «المادة والصورة»؛ حيث إن الموجودات الطبيعية كما سبق أن أوضحنا كلها ذات مادة تمثل وجودها بالقوة، وذات صورة تمثل وجودها بالفعل، وهي تمثل ماهيتها وكمال تحققها وكل الموجودات الطبيعية بالنسبة لبعضها البعض تتراتب فيكون بعضها بالنسبة لبعضها الآخر وجودا بالقوة، أو وجودا بالفعل ويقودنا هذا إلى التساؤل: ألا توجد «مادة أولى» بلا صورة، وألا يوجد «صورة» بلا مادة؟!

إن المادة الأولى (الهيولي الأولى) تمثل الوجود بالقوة بشكل مطلق ولا ندري عنها شيئًا رغم ضرورة افتراضها، وهذا أمر غامض عند أرسطو. أما التسلسل الطبيعي لوجود الكائنات والأشياء بعد ذلك فهو واضح؛ نظرًا لأنه ما أن نتعرف على الأشياء ونميزها عن بعضها البعض في تراتبها الهرمي ندرك ما بها من صورة وما بها من مادة، فالصورة هي المبدأ الكلي الماثل في المادة وهي أساس تفرد الكائن الجزئي.

إن هذا التراتب الهرمي للصورة والمادة في العالم الطبيعي يقودنا حتمًا إلى إثبات ضرورة افتراض وجود صورة خالصة بلا مادة، وهذه الصورة هي بلا شك صورة مفارقة وهي فعل خالص وكمال خالص وهي الإله. إنه إذن تلك الصورة الخالصة المفارقة للعالم المادي المحسوس. وهذه الصورة الخالصة ثابتة غير متحركة نظرًا لخلوها من المادة. ومن ثمَّ فهي إذن تحرك دون أن تتحرك. إنها إذن هي المحرك الذي لا يتحرك.

وثمة مشكلة هنا تظهر في التناقض الذي يبدو من قول أرسطو إن الجوهر الحقيقي هو الجوهر الجزئي المركب من مادة وصورة، وأن أساس التفرد هو وجود الهيولي، فكيف إذن يتوافق وصف أرسطو للمحرك الأول بأنه جوهر بأعلى معنى للكلمة في الوقت الذي

يقول عنه إنه صورة خالصة؟! ألا تقتضي الفردانية هنا لو أخذنا بمنطق المذهب الأرسطي أن يوجد في الجوهر الأول شيء من الهيولي فلا يكون الإله المحرك الأول إذن «صورة خالصة»[1]؟!

إن حل هذه المشكلة ممكن إذا ما أردنا تخليص المذهب الأرسطي من التناقض على أساس القول بأن الفردانية تكون للشيء الذي يحتوي على صورة، وبمقدار ما تكون الصورة خالية من المادة تكون الفردية أعلى مرتبة. وعلى ذلك يكون الإله بوصفه الصورة الخالصة البريئة من أي مادة في أعلى درجة من درجات الفردية. والمقصود بالفردية هنا «الاستقلال بالذات والقيام بالذات والاستغناء عن كل شيء آخر»[2].

(ب) طبيعة المحرك الأول (الإله) وصفاته:

إن البراهين السابقة على وجود الإله باعتباره محركًا أول لا يتحرك، وباعتباره صورة خالصة تؤكد أن أبرز صفات الإله أنه أزلي؛ إذ لما كانت الحركة عمومًا أزلية في رأي أرسطو، لوجب بالتالي أن يكون المحرك الأول أزليًّا. وبالطبع فإن كل ما هو متحرك وبالذات الكواكب السماوية إنما يملك هذه الصفة الأزلية. وإن كان ثمة فرق يلوح بينه وبينهم؛ فالمحرك الأول (الإله) غير متحرك أصلًا لا بالذات ولا بالعرض، وأن المحركين الآخرين (الكواكب والأجرام السماوية) متحركون بالعرض مع أفلاكهم كالنفس التي تنتقل بانتقال جسمها الذي تحركه كما أشرنا إلى ذلك من قبل. وثمة فرق آخر بين حركة تلك الكواكب والأجرام السماوية، وبين المحرك الأول؛ فالمحرك الأول خارج العالم بينما الباقون يتحركون بأفلاكهم وبواسطة عقولهم المحركة[3].

إن أزلية الإله لا شك فيها بأزلية كونه المحرك الأول الذي يمثل علة الحركة الأولى، وبالطبع فإن الإله باعتباره صورة خالصة وفعل خالص فلا يمكن أن يكون ماديًّا أو جسمانيًّا؛ ومن ثَمَّ يكون الإله عقل خالص أو روح خالصة. وإذا كان كذلك فما هو فعله؟!

---

(1) انظر: عبدالرحمن بدوي، أرسطو، ص 168 – 169.

(2) نفسه، ص 170.

(3) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 189 - 190.

إنه لا فعل له إلا التعقل الخالص لذاته، فالتعقل بالنسبة إلى الإله مختلف عن التعقل لدى الإنسان، فتعقل الإنسان يكون لذاته ولغيره، وثمة ما يوجد خارج عقل الإنسان يمكن تعقله وتأمل طبيعته؛ أي أن ثمة فرقًا بين العاقل والمعقول لدى الإنسان. أما بالنسبة للإله فالأمر مختلف لأنه لا يعقل إلا ذاته؛ لأنه إن عقل غيره فقد فكر فيما هو ناقص وانحطت بالتالي قيمته وضاع تميزه. إنه إذن لا يمكن أن يفكر إلا في ذاته ولا يعقل إلا ذاته، فهو إذن عقل وعاقل ومعقول في آنٍ معًا[1].

وبالطبع فإنه يلزم عن وصف الإله بالعقل الخالص والصورة الخالصة أنه يمثل الخير المحصن في الكون؛ فهو وحده ما يستحيل أن يكون خلافًا لما هو عليه. ومن هنا صار هو العلة الغائية للكون ككل، وصار كل ما في العالم يتحرك شوقًا إليه ورغبة في بلوغ مرتبة من مراتب الكمال تقربه إليه. إنه الوجود الحي بالذات، الخالد والأكثر خيرية، وحياته أكثر ديمومة وخلودا[2].

وربما تكون الصفة الأهم للإله الأرسطي أنه «واحد»، وأنه حسب تعبيره المبدأ الذي تستند إليه وتتوقف عليه السموات والعالم الطبيعي[3]. فهل هو حقًّا من الموحدين؛ أي المؤمنين بوحدانية الإله؟!

الحقيقة إنه في أغلب ما كتب وبالذات في الكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا الذي يحتوي على نظريته في الألوهية يشير إلى الإله بلفظ المفرد، كما أنه يتحدث عن صفاته وكأنه من المفروغ منه أن يكون المحرك الأول والعقل الأول واحدًا؛ نظرًا لما نجده في هذا العالم الطبيعي من نظام وغائية يفترضان تلقائيًّا أن يكون المهيمن على العالم محرك

(1) Aristotle: Op. Cit., (B.Xii – Ch.9 – P.1074), Eng. Trans P.604-605.

وانظر أيضًا: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 181.

وكذلك: Ross (S. W. D.): Aristotle, P.182-183.

(2) Aristotle: Op. Cit. (B.Xi – Ch.7, P.1072-(1-30)), Eng. Trans, P.602-603.

وانظر أيضًا: ماجد فخري، نفس المرجع السابق، ص 97.

(3) Aristotle: Ibid (B.Xii – Ch.7 – P.1072b (12-13), P.602.

أول واحد. ومع ذلك فهو يتحدث بإعجاب عن السابقين عليه ممن نظروا إلى الأجرام السماوية وعدوها آلهة، وهو كذلك يشير إلى هذه الموجودات السماوية بأنها ذات عقول مفارقة(1). وهذا يوضح أنه لم يكن موحدًا مخلصًا للوحدانية إخلاصًا تامًّا(2). فهو تأرجح بين الإيمان بالتوحيد وبالشرك على مدار الطور الثاني والطور الثالث من حياته(3).

وإذا ما سألنا أنفسنا سؤالًا أكثر وضوحًا بالنسبة لعقيدة أرسطو حول الإله: هل كان أقرب إلى الإيمان بالإله الواحد أم إلى الشرك؟!

إنني أعتقد أنه بحسب منطق فلسفته عمومًا وفلسفته الطبيعية والميتافيزيقية على وجه الخصوص كان أميل إلى الاعتقاد بواحدية الإله؛ فهو على مدار الكتاب الثاني عشر بأكمله كان يردد الإله بصيغة المفرد باستثناء الكتاب الثامن منه الذي ذكر فيه أن ثمة موجودات سماوية تتصف ببعض صفات الألوهية فهي مفارقة وذات عقول. والحقيقة أن هذه المفارقة لا تفهم بنفس معنى مفارقة الإله؛ فهذه الكائنات السماوية بوجه ما «مادة» و«صورة»، وإن كانت مادتها كما عرضنا في فلسفته الطبيعية ليست العناصر، وإنما الأثير ولذلك فهي أكثر قربًا من طبيعة الألوهية لكنها ليست الإله.

. ومن جانب آخر فقد أنهى أرسطو هذا الكتاب الثاني عشر بعبارة ذات مغزى واضح في هذا الصدد استقاها من إلياذه هوميروس: «إن حكم الكثيرين ليس خيرًا، فليكن ثمة زعيم واحد»(4). وهذه العبارة تؤكد ميله القوي نحو توحيد الإله، ولا غرو فالإله الأرسطي صورة خالصة؛ أي أنه لا يمكن أن يتعدد أو ينقسم، وهو محرك أول لا يتحرك ولا يمكن أن يكون مبدأ الحركة ثنائيًا أو متكثرًا، وهو عقل خالص وفعل خالص، ولا يمكن أن يشترك في هذه الصفة أكثر من واحد.إنها صفات المحرك الأول الذي لا يتحرك، صورة الصور الإله.

---

(1) Aristotle, Ibid (B.Xii – Ch.8 – P.1074 (1-15)), Eng. Trans, P.604-605.

(2) ماجد فخري: نفس المرجع السابق، ص 100.

(3) عبدالرحمن بدوي: نفس المرجع السابق، ص 174.

(4) Aristotle: Op. Cit. (B.Xii – Ch.10-P.1076a (6-8)), Eng. Trans, P.606.

(جـ) صلة الإله بالعالم الطبيعي:

إن ثمة قضية أخيرة وهامة في تصور أرسطو للألوهية يثيرها التساؤل الهام: ما هي علاقة الإله بالعالم؟!

وهو سؤال صادم نظرًا لغموض هذه القضية في عرض أرسطو رغم أنها قضية مسلم بها من قِبَل كل الفلاسفة الإلهيين! فالجميع وأرسطو معهم يسلمون بأن الإله هو العلة الفاعلة للعالم وهو العلة المحركة الأولى له، وإن كانوا يختلفون بعد ذلك في قضية الإيجاد أو الخلق: هل الإله خلق العالم من عدم أم خلقه من مادة سابقة؟ وإذا كانت الأخيرة فلا يجوز أن نسمي ذلك خلقا!

إن أرسطو هنا كأفلاطون وككل فلاسفة اليونان يؤمن بأن لا شيء يأتي من عدم؛ فكل شيء يأتي من شيء سابق عليه. ومن قبل رأينا أن أفلاطون وكذلك أرسطو يؤكدان وجود المادة الأولى التي شكلها الصانع الأفلاطوني من خلال المثل فكان العالم وكانت الأشياء. وهاهنا يقول أرسطو إن هذه المادة الأولى تتحول إلى مادة أو مواد ذات صور بدءًا من العناصر الأربعة؛ ويعزو ذلك في النهاية إلى ذلك المحرك الأول الذي يعد العلة الغائية لحركة الفلك الأول الذي بفعل حركته شوقًا إلى الإله تحركت الأفلاك الأخرى بما تحمله من كواكب وأجرام سماوية، وهكذا فعل الإله في العالم. إنه ليس فعلًا مباشرًا فأي فعل مباشر للإله في العالم إنما يعد نقصًا يلتصق به وانحطاطًا هو في غنى عنه.

إن الفعل الوحيد للإله كما سبق أن أوضحنا من نصوص أرسطو هو تعقل ذاته؛ ومن ثَمَّ فالإله عنده؛:

أولًا: لا يعني بالعالم ولا يهتم به رغم أنه علته الفاعلة؛ من حيث كونه علة غائية لحركته بوصفه المعشوق الذي يتعشقه محبوه فيتحركون شوقًا إليه، وهو ذاته لا يتحرك رغم أنه علة حركتهم هذه!

ثانيًا: لا يعلم عن هذا العالم شيئًا محددًا؛ لأنه لا يصح أن يفكر الكامل في الناقص، ففعله الأوحد كما قلنا الذي يليق بكماله هو «التفكير في التفكير»؛ أي التفكير في ذاته

وليس في غيره؛ ومن ثمَّ تبطل هنا تفسيرات ابن رشد وتابعه القديم توما الأكويني؛ فهما قد حاولا إيجاد مخرج لهما من هذا الإصرار الأرسطي على تقوقع الإله داخل ذاته والتفكير المطلق فيها بأن قال الأول: إن الله يدرك المبادئ الكلية للوجود وللموجودات لأنها من طبيعة ذاته. وقال الثاني: إن الله يدرك ما عداه من الموجودات من خلال إدراكه لذاته[1]. ولا يخفى علينا في ضوء ما قدمنا مدى ابتعاد هذين التفسيرين عن حقيقة الرأي الأرسطي.

ثالثًا: إن الإله ليس خالقًا للعالم؛ إذ يتنافى القول بأزلية المادة مع القول بأن الإله خالقه أو مبدعه. والمعروف أن أرسطو كما أسلفنا القول يؤمن بأزلية المادة وأزلية الحركة وأزلية الزمان بالتالي. ومن ثمَّ فلا مجال للقول بأن الإله خالق للعالم أو مبدعه من عدم.

ولا شك أن هذه القضايا الثلاثة مما يميز اللاهوت الأرسطي بشكل قاطع عن اللاهوت المسيحي أو التصور الإسلامي للإله وعلاقته بالعالم. وهي ذات القضايا الشائكة التي دار الجدل حولها بين المشائين المسلمين والفقهاء.

---

(1) ماجد فخري: نفس المرجع السابق، ص 101.

وراجع: ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعية، تحقيق موريس بويج - الجزء الثالث - دار المشرق ببيروت، ط (2) - 1973م، ص 1707 - 1708.

الفصل الثامن

فلسفة الأخلاق

تمهيد:

انتهينا في الفصول السابقة من استعراض أحد أقسام العلوم الأرسطية؛ العلوم النظرية وأداتها علم المنطق، وها نحن نبدأ الحديث من هذا الفصل عن القسم الثاني؛ العلوم العملية التي أهمها الأخلاق والسياسة. وهما معًا يستهدفان غاية واحدة هي تحقيق السعادة للإنسان؛ فإن كانت الأخلاق تستهدف غاية تحقيق السعادة للفرد كفرد، فإن السياسة تستهدف تحقيق سعادة المجموع في مجتمع الدولة. وبالطبع فإن تحققت السعادة للفرد، فسيكون هذا مقدمة لإمكانية تحقق السعادة للمجتمع المدني الذي يعيش فيه هذا الفرد.

أولًا: موضوع علم الأخلاق ومنهجه:

حرص أرسطو كعادته على أن يحدد موضوع الأخلاق كما حدد موضوعات العلوم الأخرى، فكان بذلك هو المؤسس الفعلي لعلم الأخلاق رغم أن كتابات كثيرة سبقته في هذا المضمار شرقًا وغربًا؛ إذ كان المصريون القدماء رواد البحث الأخلاقي منذ فجر التاريخ الإنساني، وربما كان حكيم مصر القديمة العظيم بتاح حوتب رائد الكتابة في الأخلاق في لوحاته التي فاقت الأربعين لوحة، والتي جمعت فيما سمي «بمخطوطة

الحكمة»[1]. كما كان للبابليين والهنود والفرس ولمفكري الصين السبق جميعًا في هذا المضمار. ولا شك أن هذه الكتابات والآراء الأخلاقية جميعًا قد أثرت بشكل أو بآخر في إزكاء الوعي بأهمية القضايا الأخلاقية وإعمال التأمل فيما يجب أن تكون عليه الأخلاق الإنسانية في بناء مجتمع إنساني أفضل. وبالطبع فقد تلقف اليونانيون هذه الآراء وبلوروا من خلالها آراء ومذاهب أخلاقية بلغت قمتها فيما قبل أرسطو عند سقراط وأفلاطون. لكن الحق أن الكتابة في الأخلاق كعلم مستقل كان فضل السبق فيه موضوعًا ومنهجًا لأرسطو نفسه؛ فقد كتب أرسطو عدة مؤلفات كما ذكرنا من قبل لكن كان أهمها وأكثرها دقة في التعبير عن الموقف الأرسطي الأصيل هو كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس. ففي هذا الكتاب بالذات تبلور موضوع البحث الأخلاقي سواء اتخذ طابعًا علميًّا أو اتخذ طابعًا فلسفيًّا نظريًّا إنه البحث في السلوك الإنساني رصدًا لما هو كائن وصعودًا منه إلى بلورة صورة لما ينبغي أن يكون عليه هذا السلوك حتى تتحقق أسمى صورة للسعادة الإنسانية.

وفي ضوء ذلك يتحدد المنهج؛ حيث إن الدراسة الوصفية التجريبية الراصدة لما هو كائن تلتزم حسب التعبير الأرسطي منهجًا استقرائيًّا، وهذه هي نقطة البدء التي ينبغي أن يستند عليها فيلسوف الأخلاق الساعي إلى بلورة المبادئ الأولى والقواعد العامة التي ينبغي أن يلتزم بها الفرد حتى يكون سلوكه موافقًا للطبيعة الإنسانية الحقة.

إن الغرض الذي استهدفه أرسطو من كتابه هو الكشف عن النوع الأكمل والأفضل من أنواع السلوك الإنساني الذي ينبغي أن يسلكه الإنسان في حياته؛ بحيث يحقق الخير الأقصى الذي وجد من أجله[2]. ولما كان تحقيق هذا الغرض الذي يستهدفه الفيلسوف لا ينبغي أن يظل في إطار الكتب المؤلفة، بل ينبغي أن ينسرب في حياة الناس حتى

---

(1) انظر: بحثنا: بتاح حتب – رائد الفكر الأخلاقي في مصر القديمة، منشور بكتابنا: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة، الطبعة الثانية.

(2) انظر: أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (ك1 – ب 1 (ف 1 - 8))، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1924م، ص 167 - 170.

يصبحوا فضلاء فيحققوا في حياتهم المثل الأعلى للإنسانية؛ فقد حرص أرسطو أن يبدأ من رصد ما هو كائن في سلوك الإنسان بمنهج استقرائي حتى يأخذ بيد قارئه فينتقل معه وبه تلقائيًا من معرفة ماهو شائع من صور السلوك الإنساني الذي يحقق السعادة من وجهة نظر الإنسان العادي، إلى معرفة نقائص السلوك وضرورة التحول من هذه السلوكيات الشائع أنها محققة للسعادة، إلى السلوك الأمثل الذي يحقق الخير الأقصى للإنسان بما هو إنسان.

ثانيًا: التوحيد بين الفضيلة والسعادة:

إن الخير هو ما يطلبه كل شيء في الوجود، فماذا يكون الخير بالنسبة للإنسان بما هو كذلك؟ إن الإجابة على سؤال كهذا يقتضي بداية البحث أولًا عن طبيعة الخير، وثانيا عن المقصود بالخير وتفاوت البشر في ذلك.

أما البحث عن طبيعة الخير فيقتضي التمييز دائمًا بين الأفعال ونتائج الأفعال وكلاهما من الغايات التي يطلبها الإنسان في حياته، وعمومًا فإن الغايات من النوع الثاني أفضل من النوع الأول؛ إذ إن الفعل من النتيجة بمثابة الوسيلة من الغاية. وبالطبع فإن الغاية أفضل من الوسيلة، والغاية تكون أفضل إذا ما كانت غاية في ذاتها وألا تتحول يومًا إلى وسيلة لغاية أبعد. فإذا سألت مريضًا مثلًا: لماذا تجمع المال؟ لقال لك: إن غايته هي العلاج من المرض الذي ألمَّ به. وإذا ما سألته: وما غايتك من العلاج؟ لكانت الإجابة هي: الصحة، وإذا ما سألناه وما الغاية من الصحة، لكانت الإجابة ممارسة الحياة بشكل يحقق اللذة وإذا ما تساءلنا مرة أخرى: وما الغاية من هذه اللذة وممارستها لكانت غاية الغايات التي لا يمكن اعتبارها وسيلة لغاية أبعد هي: السعادة!

إن أي فعل إنساني إذن له غاية، وكل غاية تتحقق تنقلب في لحظة ما إلى وسيلة لتحقيق غاية أبعد، حتى ننتهي من سلسلة الغايات والوسائل إلى غاية الغايات التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها في حياته، والتي تمثل الخير الأقصى له هي: السعادة!

إذن الخير الأقصى هو السعادة، تلك إذن غاية غايات أي فعل إنساني كما أجمعت على ذلك آراء الناس العامة والخاصة[1]. وهنا يجدر التساؤل عن: ماهية السعادة؟

وهنا يبدو الخلاف بين الناس واضحًا؛ فعامة الناس عادة ما يرون أن السعادة هي حياة اللذة أو حياة الجاه والسلطان أو حياة الثروة والمال. أما الخاصة وعلى رأسهم الفلاسفة كأفلاطون وأتباعه مثلًا فيرون العكس تمامًا، فهم يعتقدون أن كل هذه الأشياء ليست خيرًا في ذاتها، وإنما تستمد خيريتها من مبدأ أعلى، وأن هذا المبدأ المثال عند أفلاطون هو الخير وهو علة كل خير آخر.

إن هذا الخلاف الشاسع بين آراء العامة والخاصة حول ماهية السعادة هي ما جعل أرسطو يقرر أن حل مثل هذا الإشكال، إنما يبدأ من البحث عن الخير الأقصى مما هو بيِّن لدينا وليس مما هو بيِّن بذاته. فأرسطو إذن يبدأ من البحث في آراء عامة الناس لأنه هو الواقع الذي يعيشونه وهو واضح أمامنا، بينما يعتبر أن البيِّن في ذاته أو المثال أبعد عن مداركنا البشرية وهو أكثر تجريدًا مما ينبغي[2].

إن نقطة البداية التي ينطلق منها أرسطو هو حياة الفضيلة كما تتجلى في سيرة الرجل العادي الفاضل نفسه أيًّا كانت رؤيته للسعادة فإن كان يرى أن الفضيلة المحققة للسعادة هي اللذة أو الجاه ناقشناه فيما يتصور، فإن اللذة إذا كان مقصودا بها كما هو شائع عند العامة اللذة الحسية لكشفنا له بداية أنها لذة وقتية ويعقبها الألم، فضلًا عن أنها لا تحقق ماهية الإنسان ووظيفته الأسمى. أما القائل بأنها في الجاه أوضحنا له أنه وضع سعادته في يد غيره، إذ إنها هنا لدى مانح الجاه أكثر مما هي لدى ممنوحه. ثم إن الجاه هو من الفضيلة يعد في منزله الجزاء أو المكافأة؛ أي أنه الجزاء الذي يصيب مَن اختار حياة الفضيلة؛ وبالتالي فحياة الفضيلة متقدمة على هذا الجزاء أو تلك المكافأة!

ولما كانت صور البحث عن السعادة مختلفة ومعانيها مختلفة رغم أن الجميع يرى أنها الأحرى باسم الفضيلة، فالأجدر بنا أن نتساءل بداية لا عن معنى السعادة، بل عن

(1) نفسه: (ك 1–ب 1 (ف 7 - 8))، الترجمة العربية، ص 176 - 177.

(2) أرسطو طاليس: نفس المصدر (ك 1– ب 2 (ف 2))، الترجمة العربية، ص 175.

معنى الفضيلة فإذا ما أدركنا ماذا تعني الفضيلة بالنسبة لطبيعة الإنسان ككل، أدركنا بالتالي ما هي الصورة الحقيقية للسعادة الموافقة للفضيلة والموافقتان معًا للطبيعة الإنسانية.

إن مصطلح الفضيلة Virtue – Arête عند اليونانيين يعني الميزة أو الخاصية المثلى Excellence التي يتميز بها الشيء، فكونك فاضلًا يعني كونك ممتازًا في الفعل الذي يميزك عن غيرك، فأخيل عندهم كان رجلًا فاضلًا باعتباره كان المحارب الممتاز (البطل)[1].

وعلى ذلك فخير الإنسان ككل هو عبارة عن كمال نفسه الناطقة بأدائه وظيفته الخاصة على أكمل وجه، فإذا كان ما يميز الإنسان وخاصته المميزة هي أنه ذلك الكائن الناطق – المفكر، فإن معنى ذلك أن فضيلته تبدو حين يمارس هذه الوظيفة، وكلما اقترب من الكمال في أداء هذه الوظيفة ارتقى في سلم الفضائل حتى يحقق أسماها وأعلاها طوال حياته وليس لفترة قصيرة منها[2]. إن الفضيلة الإنسانية إذن بوجه عام والتي تحقق سعادته هي فعل من أفعال النفس العاقلة وليست فعلًا من أفعال الشهوة أو اللذة. وهنا يبدو المقصود الأولي للفضيلة عند أرسطو.

ثالثًا: معنى الفضيلة وأنواع الفضائل:

(أ) معنى الفضيلة:

إن الفضيلة هي في المقام الأول فعل من أفعال النفس وليس البدن، وبما أن جزئي النفس الإنسانية أحدهما ذو عقل والآخر محروم منه[3]، فوجب أن يتحكم القسم العاقل في القسم غير العاقل حتى تبدو أول صور الفضيلة عند الإنسان لأن «الجزء غير الناطق في النفس لا يوصف بأنه (فاضل) أو محمود إلا من حيث صلاحيته للخضوع للجزء الناطق فيها، أو من حيث خضوعه بالفعل له»[4].

(1) Lear (Jonathan): Aristotle – The Desire To Understand, Cambridge Uiversity Press, 1988, P.153.

(2) أرسطو طاليس: نفس المصدر (ك 1– ب 4 (ف 14 -16)، ص 194 - 195.

وانظر كذلك ماجد فخري، نفس المرجع، ص 106.

(3) أرسطو طاليس: نفس المصدر (ك 1– ب 11– ف 9)، ص 221.

(4) أرسطو طاليس: الأخلاق الكبرى (ص 1206 ب (19).

نقلًا عن: جورج سارتون: تاريخ العلم، ص 3، ص 325.

إن للقسم العاقل عند الإنسان مهمة مزدوجة حيث يميز فيه أرسطو بين الجزء ذي العقل على الخصوص وبذاته، وبين الجزء الذي يستمع للعقل كما يستمع لصوت الأب الرحيم[1]، وعلى أساس هذا التمييز يميز بين نوعين من الفضيلة، فضائل عقلية وفضائل أخلاقية[2]؛ العقلية «تكاد تنتج دائمًا من تعليم، إليه يسند أصلها ونموها والأخلاقية تتولد على الأخص من العادة والشيم»[3]. وهنا يكشف أرسطو عن أن الفضيلة ليست بالطبع فقط، كما أنها ليست مكتسبة فقط؛ «إن الفضيلة ليست فينا بفعل الطبع وحده – وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع»[4]. وبهذا يرفض أرسطو آراء كل القائلين بأن الفضيلة فطرية في الإنسان كسقراط وأفلاطون، فنحن لا نولد فضلاء وإن كان لدينا بالطبع الاستعداد الطبيعي لنكون كذلك، وبداية الطريق هي أن نتعود منذ الصغر على سلوك طريق الفضيلة، وهذا التصور هو ما ينميها فينا ويتم وجودها.

وإذا كانت النفس الإنسانية مؤهلة بالطبيعة لممارسة انفعالات شتى وشهوات شتى تتراوح بين اللذة والألم، فإن الفضائل تبدأ في النفس حينما نتجنب الإفراط في اللذة أو الألم، ونتعود على ممارسة السلوك الوسط كعادة حتى تتكون لدينا ملكة الفضيلة[5].

إن كل ما سبق مجرد تمهيد لتعريف الفضيلة حيث إنه لا يكفي أن نعرف ماهية النفس العاقلة ومهامها، كما أنه لا يكفي أن نعرف أن الفضيلة ليست طبعًا نخلق به، بل تتولد فينا عن طريق الاستعداد والتعود على السلوك الفاضل متجنبين الإفراط في انفعال اللذة أو انفعال الألم.

إن معنى الفضيلة يرتبط عند أرسطو بحسب المعنى الأصلي للفظ كما سبق أن أشرنا بفكرة الوظيفة، فكلما أحسن العضو أو الكائن أداء وظيفته كان أكثر فضيلة؛ «ففضيلة

(1) أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس (ك 1 – ب 11 (ف 19))، ص 224.
(2) نفسه: (ك 1 – ب 11 – (ف 20))، ص 224.
(3) نفسه: (ك 2 –ب 1 – (ف 1))، ص 225.
(4) نفسه: (ك 2 – ب 1 (ف 3))، ص 226.
(5) نفسه: (ك 2 – ب 5 (ف 1 – ف 6)، ص 240 - 242.

العين كون العين طيبة، وأنها تؤدي وظيفتها كما ينبغي لأن لفضيلة العين الفضل في أن يحسن الإنسان النظر، كذلك الأمر إن شئت بالنسبة لفضيلة الحصان فإنها هي الفاعلة في أن الحصان جواد وفي أنه سريع العدو، أيضًا أن يحمل فارسه، وأن يقاوم صدمة الأعداء»[1].

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لجميع الأشياء؛ فالفضيلة في الإنسان تكون هي تلك الكيفية التي تصيره رجلًا صالحا، رجل خير والفضل لها في أنه يعرف أن يؤدي العمل الخاص به[2]. إذا كان ذلك هو المعنى العام للفضيلة سواء بالنسبة للأعضاء أو الكائنات الحية، وكذلك بالنسبة للإنسان فما هو طبيعتها الحقيقية لدى الإنسان بما أنه يتميز عن كل الكائنات بالعقل؟!

(ب) الفضائل الأخلاقية ونظرية الوسط:

هنا يلجأ أرسطو إلى تحليل الكيفية التي يمكن للإنسان العاقل بها أن يلتقط طبيعة الفضيلة عن طريق فكرة الوسط الحسابي؛ ففي «كل كم متصل وقابل للقسمة يمكن أن تميز ثلاثة أشياء: الأكثر ثم الأقل وأخيرًا المساوي، وهذه التمييزات يمكن إجراؤها، إما بالنسبة للشيء نفسه وإما بالنسبة إلينا فالمساوي هو نوع من الواسطة بين الإفراط بالأكثر والتفريط بالأقل. إن الوسط بالنسبة لشيء ما هو النقطة التي توجد على بعد سواء من كلا الطرفين، والتي هي واحدة وبعينها في كل الأحوال. أما بالإضافة إلى الإنسان، بالإضافة إلينا فالوسط هو هذا الذي لا يعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط»[3].

إن الوسط بالنسبة إلى الإنسان إذن هو «الذي لا يعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط، وإذا كان هذا الوسط حسابيًّا يقاس بالعدد بالضبط، فإنه بالنسبة للإنسان يعد وسطا تقديريا قد يختلف من إنسان لآخر؛ ومن ثَمَّ فكل إنسان عالم وعاقل يجهد نفسه في اجتناب الإفراط من كل نوع سواء أكانت بالأكثر أم بالأقل، ولا يطلب إلا الوسط القيم ويفضله على الطرفين»[4].

---

(1) نفسه: (ك 2 – 65 (ف 2))، ص 243 – 244.

(2) نفسه: (ف 3)، ص 244.

(3) نفسه: (ف 5)، ص 244.

(4) نفسه: (ف 8)، ص 246.

وإذا ما طبقنا هذا المفهوم للوسط على الفضائل، لوجدنا أن الفضيلة الأخلاقية التي تختص بالتحكم في انفعالات الإنسان وأفعاله تعني أن يتحكم الإنسان عن طريق عقله الواعي في أفعاله وانفعالاته، فيتجنب كلا من الإفراط والتفريط، ويلتزم الوسط القيم باستمرار وبدون انقطاع[1].

إن الفضيلة الأخلاقية على وجه الإجمال هي بحسب تعبير أرسطو: «وسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط»[2]. فأي فضيلة تكمن في إدراك هذا الوسط القيم بين طرفين كلاهما يمثل رذيلة ينبغي تجنبها. وإن كان هذا هو التعريف العام الذي ينطبق على إجمالي الفضائل الأخلاقية كما سنفصل بعد قليل، فإن أرسطو قد أدرك عدة نقاط هامة ينبغي ألا تفوتنا، كما فاتت على الكثير من نقاده الذين لم يهتموا بها؛ ومن ثَمَّ نقدوه على ذنب لم يقترفه وعلى استثناءات لم يفعلها، وهاكم بعض هذه النقاط:

1 - أن ذلك التعريف السابق للفضيلة على أنها في الوسط القيم ليس معناه التقليل من شأن الفضيلة، فقد جاءت حسب التعريف هكذا، لكنها «بالنسبة للكمال وللخير فالفضيلة هي طرف وقمة»[3] في نفس الوقت.

2 - أن ثمة أفعالًا خبيثة هي شر على طول الخط، ولا يمكن أن تكون أطرافًا لفضائل كالزنى والسرقة والقتل، فهي أفعال «مقطوع أنها خبيثة وجنائية وقبيحة»[4].

3 - أن ثمة فضائل لا يصح أن نتصورها أوساطًا لرذائل، فهي فضيلة في ذاتها وضدها الرذيلة على طول الخط. خذ مثلًا فضيلة الصدق فهي ضد الكذب؛ فالكذب قبيح لذاته ومدعاة للوم، بينما الصدق على ضد ذلك جميل ومدعاة للمدح[5].

---

(1) انظر: نفسه: (ف 9 - 13)، ص 246 - 247.

(2) نفسه، (ف 15)، ص 248.

(3) نفسه: (ف 16)، ص 248.

(4) نفسه: (ف 17)، ص 249.

(5) نفسه: (ك 4 – ب 7 – (ف 6))، الجزء الثاني من الترجمة العربية، ص 43.

وعلى أية حال فقد نجح أرسطو بواسطة هذا التعريف العام للفضيلة على أنها وسط بين طرفين مرذولين في تحليل الكثير من الفضائل الأخلاقية، استغرق عرضها معظم فصول الكتاب الثاني والثالث، وكل فصول الكتاب الرابع، وإليك قائمة بأهم هذه الفضائل:

- الشجاعة وسط بين التهور والجبن.
- الاعتدال وسط بين الفجور والخمود.
- السخاء أو الكرم وسط بين الإسراف والبخل.
- الأريحية وسط بين الوقاحة والصنعة.
- البشاشة وسط بين السخرية والفظاظة.
- الصداقة وسط بين التملق والشراسة.
- المروءة وسط بين صغر النفس والتفاخر بالباطل.
- الحلم وسط بين سرعة الغضب والبلادة.

وقد خص أرسطو فضيلتي العدل والصداقة بالتحليل الوافي في إطار تحليله للفضائل الأخلاقية لأهميتهما الشديدة لصلاح الأحوال الإنسانية ككل ليس فقط على صعيد الإنسان الفرد وعلاقته بالآخرين، بل أيضًا لأهميتهما الشديدة في المجتمع المدني؛ فصلاح المجتمع المدني وهو بأن تسود الصداقة بين الأفراد على النحو السليم، وكذلك تسود العدالة بأنواعها بين الجميع. ولنقف مع كل منهما وقفة قصيرة.

فضيلة العدل:

لقد اهتم أرسطو اهتمامًا شديدًا بهذه الفضيلة، وربما كان ذلك بتأثير أفلاطون أو بتأثير فلاسفة الشرق القديم وخاصة كونفشيوس الذي ربما تأثر أرسطو به على وجه الإجمال في نظريته عن الفضيلة كوسط قيم[1]. فالعدل يعد في نظر فلاسفة الشرق كما عند

(1) انظر: حسن شحاتة سعفان: كونفشيوس، مكتبة نهضة مصر، بدون تاريخ، ص 40 - 43.
وكذلك: كتابنا: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1997م، ص 83.

أفلاطون هو واسطة العقد في فضيلة الفرد كما في المجتمع، فلو أن الفرد كان عادلًا مع نفسه لعاش حياة الفضيلة الحقة، ولو كان المجتمع مكونًا من أفراد من هذا الطراز لكان بالضرورة مجتمعًا عادلًا قام كل فرد فيه حاكمًا كان أو محكومًا – على حد تعبير أفلاطون – بوظيفته على الوجه الأكمل[1].

على هذا النحو عبر أرسطو كذلك عن أهمية فضيلة العدل فقال: «إن العدل هو الفضيلة التامة»، فهو ليس فضيلة مطلقة شخصية محضة، بل هو يتعدى الفرد إلى الغير وهذا ما يجعله أهم الفضائل، وعبر عن ذلك بقول الشاعر «فما شروق الشمس ولا غروبها أحق منه بالإعجاب»، وبالمثل اليوناني القائل: «كل فضيلة توجد في طي العدل»[2].

وقد عرف أرسطو العدل بداية بأنه ضد الظلم، وعرف الظلم بأنه السير عكس القانون «فالظالم هو غير القانوني والمضاد لقواعد العدالة أي الجائر». أما العادل فهو القانوني والمنصف[3].

فالعدل هنا والظلم مرتبطان بنوع واحد يمكن أن نطلق عليه «العدل القانوني»؛ فالخاضع للقانون ومَن يلتزم به هو العادل، ومَن يخرج على القانون هو الظالم.

وهذا العدل القانوني هو في عرف أرسطو عدل توزيعي مبنيٌّ على أن ثمة مساواة في توزيع الاستحقاقات على الأفراد بحسب ما ينبغي أن يحصلوا عليه وفقًا لما يستحقون حسب أعمالهم وطبقتهم ومكانتهم في المجتمع؛ ومن ثَمَّ يصف المساواة المقصودة هنا بأنها ذات تناسب هندسي، ومن ثَمَّ فالعدالة تكون في الحفاظ على هذا التناسب الهندسي في التوزيع. ومن ثَمَّ يكون الذي يرتكب الظلم هو مَن يأخذ لنفسه أكثر مما ينبغي أن يأخذ، والذي يقع عليه الظلم يأخذ أقل مما يحق له»[4] أن يأخذ.

---

(1) راجع ما كتبناه عن نظريات أفلاطون الأخلاقية والسياسية في الجزء الثاني من تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي.

(2) أرسطو طاليس: نفس المصدر (ك 5 – ب 1 – ف 15)، الترجمة العربية، ط 2، ص 60.

(3) نفسه: (ك 5 – ب 2 – ف 8)، الترجمة العربية، ص 65.

(4) نفسه: (ك 5 – ب 3 – ف 9 - 10)، الترجمة العربية، ص 72 - 73.

إن العدالة هنا بوجه ما عدالة هندسية تقوم على توزيع الأنصبة بالمساواة، بحسب التراتب الهندسي للأفراد وللوظائف وللمكانة الاجتماعية.

وثمة عدالة حسابية هي أيضًا عدالة قانونية، لكنها تقوم على المساواة الحسابية بين الأفراد؛ إذ ليس مهمًّا هنا «أن يكون رجل نابه قد جرد رجلا خامل الذكر من أمواله أو أن يكون خامل الذكر هو الذي جرد الرجل النابه. كذلك لا يهم أن يكون الذي ارتكب الزنى هو رجلًا نابه الذكر أو رجلًا خاملًا»[1]، فالقانون هنا يعامل الجميع على حد سواء فيأخذ من الظالم ليعوض المظلوم دون اعتبار لمكانة الفرد أو وظيفته. إن القانون هنا على حد تعبير أرسطو لا ينظر إلا إلى الفرق بين الجرائم ويعامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة. وهو إنما يبحث فيما إذا كان الواحد جانيًا وما إذا كان الآخر مجنيًا عليه، وفيما إذا كان الواحد قد ارتكب أضرارًا وما إذا كان الآخر قد لحقه الضرر[2]. وعلى ذلك فإن القاضي ملزم بأن يسوي هذا الظلم[3] بين المتخاصمين بصرف النظر عن أشخاصهم.

ولنلاحظ هنا أن تحليل أرسطو للعدالة والعدل رغم أنه قد تم في ضوء نظريته العامة في الفضيلة الأخلاقية باعتبارها وسطًا بين طرفين مرذولين، إلا أنه لا يلتزم بنص هذه النظرية من البداية؛ إذ بدا مما سبق أن العدل ضد الظلم. وهذا ما أدركه أرسطو في نهاية الباب الخامس من الكتاب الخامس من «الأخلاق» إلى «نيقوماخوس»، حينما قال: إنه إذا كان العدل وسطا فليس شأنه كالفضائل المتقدمة؛ ذلك لأن مركزه الوسط في حين أن الظلم مركزه في الطرفين، ويوضح ذلك حينما يعرف العدل بوجه عام قائلًا: إنه الفضيلة التي تحمل على أن يسمى عادلًا الإنسان الذي يتعاطى العدل في سلوكه باختيار عقلي حر، والذي يعرف كذلك أن يجريه على نفسه بالنسبة للغير، وأن يجريه بين أشخاص آخرين. أما الظلم فهو بالضبط ضد لكل ذلك بالنسبة للظالم، فالظالم هو الإفراط بالأكثر

(1) نفسه: (ك 5 – ب 4 (ف 1 – ف 3))، الترجمة العربية، ص 72 - 73.

(2) نفسه: (ك 5 – ب 4 – ف 3))، ص 73.

(3) نفسه: (ف 4)، ص 73.

والتفريط بالأقل معًا في كل ما يمكن أن يكون نافعًا أو ضارًّا ولا يقيم وزنًا للتناسب أبدًا، وعلى ذلك فالظلم هو إفراط وتفريط معًا[1].

إن الظلم إذن ممكن أن يكون إفراطًا أو تفريطًا، فهو إخلال بمبدأ المساواة التي يقتضيها تحقيق العدالة سواء العدالة ذات النسب الهندسية أو العدالة الحسابية التي يتساوى فيها الجميع أمام القانون، فالعدل التزام بالمساواة دائمًا، والظلم إخلال بذلك سواء بالإفراط أو بالتفريط.

فضيلة الصداقة:

الصداقة في رأي أرسطو ضرب من الفضيلة وهي إحدى الحاجات الضرورية، بل الأشد ضرورة للحياة لأنه لا أحد – في رأيه – يمكن أن يعيش بلا أصدقاء ولو كان له مع ذلك كل الخيرات؛ إذ فيما ينفع المرء رغد الحياة إن لم يكن ممدوحًا من أناس يحبونه ويحبهم، وكيف يمكن حماية تلك الخيرات إذا لم يكن هناك من الأصدقاء مَن يساعدون على ذلك!. إن جميع البشر متفقون على أن الأصدقاء هم الملاذ الوحيد الذي يمكننا الاعتصام بهم واللجوء إليهم في حالات البؤس وفي وقت الشدائد[2].

على هذا النحو عبر أرسطو بلغة واضحة بسيطة عن أهمية الصداقة وحاجة الجميع إلى الأصدقاء، وقد عبر عن وجهة نظر تحتاج إلى كثير من التأمل حينما قال: «إن الصداقة هي رابطة الممالك، وإن المشرعين يشتغلون بها أكثر من اشتغالهم بالعدل نفسه»[3]، وإن سيادة الصداقة بين البشر داخل المجتمع هو ما تطمح إليه كل القوانين حتى يمكن للمجتمع الاستقرار. وقد أنهى هذه الكلمات البليغة بقوله إنه: «متى أحب الناس بعضهم بعضًا لم تعد هناك حاجة إلى العدل»[4].

---

(1) نفسه: (ك 5 – ب 5 (ف 15 - 17)، ص 584.

(2) انظر: نفسه (ك 8 – ب 1 (ف 1 – ف 3))، ص 219 - 220.

(3) نفسه (ف 4)، ص 221.

(4) نفسه.

وبالطبع فحينما تكون الصداقة بهذه الأهمية لديه، لا نعجب في أن يخصص لدراستها قسمًا كبيرًا من كتابه استغرق كتابين كاملين من الأخلاق إلى نيقوماخوس، هما الكتاب الثامن والكتاب التاسع.

إن الصداقة تقتضي وجود طرفين تعارفا وتحابا، ولابد لهذا التعارف أو الصداقة من سبب، وقد حصر أرسطو ثلاث علل للصداقة؛ الخير واللذة والمنفعة[1]، وكل علة تحدث نوعًا من الصداقة؛ ومن ثَمَّ فهناك ثلاثة أنواع للصداقة أولها: صداقة الخير أو الفضيلة، صداقة اللذة، صداقة المنفعة.

وينتقد أرسطو النوعين الأخيرين من الصداقة؛ لأنه «متى أحب الإنسان الفائدة والمنفعة فإنه لا يطلب في الحقيقة إلا خيره الشخصي، ومتى أحب الإنسان بسبب اللذة فهو لا يبغي في الواقع إلا هذه اللذة نفسها. وعلى الوجهين فإنه لا يحب مَن يحبه من أجل ما هو في الواقع، بل هو يحبه لمجرد كونه نافعًا وملائمًا»[2].

إن هذين النوعين من الصداقة ليس بصداقة حقيقية، نظرًا لأن كليهما لا يعامل فيه الصديق صديقه كغاية في ذاته، بل هو وسيلة لتحقيق غاية معينة في نفس هذا الصديق؛ فالأول صادق صديق بغرض الحصول على منفعة معينة، والثاني صادق صديقه بغرض الحصول على لذة معينة. وبمجرد أن يتحقق الغرض تنتهي الصداقة، فهي إذن ليست صداقة محبة في الصديق لشخصه، وإلا لدامت هذه الصداقة واستمرت. إن ارتباط الصداقة بتحقيق منفعة أو لاقتناص لذة إنما يعني تغير الصداقات وتبدلها لاجتلاب أكبر قدر من المنافع وتحصيل أكبر قدر من اللذة. ومن ثَمَّ فهي في رأي أرسطو ليست صداقات حقيقية بل صداقات عرضية وبالواسطة؛ لأن الصديق يحب صديقه لا لأن المحبوب موصوف بالصفات الفلانية التي يحبها أيًا كانت مع ذلك هذه الصفات، بل هو لا يحبه إلا لأجل الفائدة التي يصيبها منه؛ هنا لمنفعة يطمع فيها، وهناك للذة يبغي تذوقها[3].

---

(1) نفسه: (ك 8 – ب 2 (ف 1– ف 3))، الترجمة العربية، ط 2، ص 224 - 226.

(2) نفسه: (ك 8 – ب 3 – ف 2)، ص 227 - 228.

(3) نفسه: الترجمة العربية، ص 228.

أما الصداقة الحقيقية، صداقة الخير أو الصداقة الكاملة بتعبير أرسطو، فهي صداقة الفضلاء الذين يتشابهون بفضيلتهم ويريدون الخير لبعضهم البعض من جهة أنهم جميعًا أخيار وكلٌّ منهم خير بنفسه ويريد في ذات الوقت الخير لصديقه. وهذه هي الصداقة التي تدوم، وأنها استوفت شروط الصداقة الحقيقية، ولم تقم لسبب وقتي تزول الصداقة بزواله. والصداقات الحقيقية المتينة من هذا النوع «نادرة جدًّا؛ لأن الناس الذين هم على هذا الخلق قليل جدًّا»[1]. وليس ممكنًا أن يكون المرء محبوبًا من أناس كثيرين بصداقة كاملة، كما أنه ليس ممكنًا أن يحب المرء أناسًا كثيرين في نفس الوقت[2].

إن الصداقة الحقيقية هي الصداقة الفضلى، صداقة الناس الفضلاء، وهي تمثل الخير المطلق واللذة المطلقة اللذين ينبغي أن نحبهما، وأن نسعى في تحصيلهما على حد تعبير فيلسوفنا[3].

ولعل سائل يسأل هنا: كيف يرى أرسطو في الصداقة الحقيقية «اللذة المطلقة»، بينما أنكر من قبل صداقة اللذة؟!

وعلى هذا السؤال يجيبنا أرسطو من واقع ما قلنا من قبل عن صداقة اللذة، أن تلك لذة وهذه أخرى؛ فصداقة اللذة هي الصداقة التي يستهدف الواحد من الآخر فيها لذة حسية معينة، وهي باعتبارها لذة حسية – جسدية سرعان ما تزول وتزول معها الصداقة. أما الصداقة الحقيقية فلذتها لذة معنوية في الأساس. لقد قارن أرسطو نفسه في نهاية حديثه عن الصداقة بين الصداقة والعشق؛ فقال إنه كما أن العشاق يلذون كل اللذة برؤية المعشوق، فكذلك يكون الأصدقاء فهم يطلبون أكثر ما يطلبون أن يعيشوا معًا؛ فالصداقة شركة وما يكون المرء لنفسه يكونه لصديقه، وما يحب المرء لنفسه يحبه لصديقه. إنهم يشاطرون البعض المشاعر ويتمنون العيش معهم، ومصداق ذلك أن بعض الأصدقاء يأكلون

---

(1) نفسه: (ك 8 – ب 3 – ف 8)، الترجمة العربية، ص 231.

(2) نفسه: (ك 8 – ب 6 – ف 1)، ص 240.

(3) نفسه: (ك 8 – ب 5 – ف 4)، ص 237.

ويشربون معًا، وآخرون يلعبون معًا، وآخرون يصطادون معًا، وآخرون ينكبون معًا على الرياضات البدنية وآخرون يروضون أنفسهم معًا على دروس الفلسفة[1].

خلاصة القول: إن الأصدقاء يشعرون باللذة حينما يلتقون لممارسة نفس الهواية فيتبادلون الخير دون أن يتعدى منهم على الآخر، ودون أن ترتبط صداقتهم بمنفعة أو بلذة وقتية زائلة. وعلى أي حال فقد مهد أرسطو بهذا الربط بين الصداقة الحقيقية واللذة المطلقة لحديث أرسطي سنختتم به هذا الفصل عن أن ثمة لذة تعلو كل اللذات وليست بلذة حسية ولا علاقة لها بما تعارف عليه الناس من لذات حسية. إنها لذة التأمل وربما أشار إليها أرسطو في نهاية الفقرة السابقة حينما أشار إلى صداقة الفلاسفة.

(جـ) الفضائل العقلية وفضيلة التأمل النظري:

1 - فضائل العقل العملي:

قلنا من قبل إن الفضيلة هي فعل من أفعال النفس، ولكن ليس أي نفس إنما هو فعل الجزء العقلي من النفس فقط؛ حيث إنها تبدأ لدى الإنسان بمجرد أن يستطيع الجزء العاقل التحكم في الجزء غير العاقل والحد من اتجاهه نحو ممارسة الشهوات والاتجاه نحو اللذات الحسية. وتلكم كانت الفضائل الأخلاقية التي عرفها أرسطو عموما بأنها إدراك الوسط القيم بين طرفين مرذولين وسلوك طريقة. وفي مطلع الكتاب السادس من الأخلاق إلى نيقوماخوس يعود أرسطو إلى الحديث عن العقل مقسمًا إياه إلى جزأين؛ أحدهما يختص بإدراك المبادئ الأزلية غير المتحولة، والآخر يختص بحساب التعادل بين الأشياء والموازنة بينها[2]. ولا يخفى علينا أن هذا التمييز ذاته قد ورد في كتاب النفس حينما قرر أن العقل العملي يختص بإدراك المؤلم واللذيذ والتمييز بين الحسن والقبيح وذلك بغرض التنبؤ بالسلوك المستقبلي؛ حيث يساعد هذا العقل الإنساني في طلب ما هو لذيذ والابتعاد عما هو مؤلم. أما العقل النظري فهو ما يتعلق بالإدراك لذات الإدراك، إدراك المجردات[3].

---

(1) نفسه: (ك 6 – ب 1 – (ف 5 - 6))، ص 323 - 324.

(2) نفسه: (ك 6 – ب 1 – (ف 5 - 6)، ص 115.

(3) أرسطو: كتاب النفس (ك 3 –ف 7 – ص 431 ظ (1 - 20))، الترجمة العربية، ص 118 - 119.

وفي ضوء هذا التمييز بين نوعي العقل، يميز أرسطو فيما يبدو بين نوعين من الفضائل العقلية؛ فضائل العقل العملي وهو العقل الذي ليس مأخوذًا في ذاته ولا يحرك شيئًا، ولكنه العقل المتصل بالواقع ذلك الذي يتصدى لغرض خاص وينقلب عمليًّا[1]. وهذه الفضائل من قبيل الفن والتدبير والتصرف بحكمة.

2 - فضائل العقل النظري:

وهي تقتصر على فضيلة التأمل التي من شأن الإنسان فيها الوصول إلى الحقيقة المجردة وإدراك الحق والباطل، فأرسطو يرى أنه بالنسبة للعقل التأملي المحصن والنظري الذي ليس عمليًّا ولا محدثًا فالخير والشر هما الحق والباطل؛ لأن الصواب والخطأ هما الموضوع الوحيد لكل عمل من أعمال العقل[2].

ولما كنا قد أشرنا في الفصل الخاص بنظرية العلم لبعض ما يسميه أرسطو هنا بالفضائل العقلية حينما ميزنا بين العلم والفن، فإننا نقتصر هنا على إبراز جانب الفضيلة من الفن Techne؛ فالفن عمومًا كما سبق أن أوضحنا هو ملكة إنتاج يديرها ويدبرها العقل لكنها لا تتعلق بالأشياء واجبة الوجود أو ضرورية الوجود، أو بمعنى آخر لا تتعلق بإنتاج الماهيات، وإنما بإنتاج الأشياء التي يمكن أن توجد أو لا توجد! ومع ذلك فثمة فن جيد وثمة فن رديء فالإنتاج الجيد ناتج فن جيد، والإنتاج الفاسد ناتج فن فاسد. والفن الجيد هو ملكة إنتاج يديرها العقل الحق، في حين أن الفن الفاسد أو عدم المهارة على الضد من ذلك ملكة إنتاج لا يقودها إلى عقل فاسد مطبقة على الأشياء المادية التي يمكن أن تكون خلافًا لما هو عليه[3].

ومن فضائل العقل أيضًا «التدبير» الذي هو «فضيلة أولئك الرجال القادرون على الحكم على الأشياء حكمًا صحيحًا؛ إذ نقول على بعض الناس أنهم مدبرون في مسألة

(1) أرسطو طاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس (ك 6 - ب 1 - ف 12))، ص 117 - 118.

(2) نفسه: (ك 6 - ب 1- (ف 10))، ص 117.

(3) نفسه: (ك 6 - ب 3 - (ف 3 - 4 - 5))، ص 123.

خاصة بعينها حتى أحسنوا التدبير لبلوغ غاية شريفة بالنسبة للأشياء التي لا ترتبط بالفن كما عرفناه»[1] من قبل. «إن التدبير الجيد هو ما يعين سلوكنا فيما يتعلق بالأشياء التي يمكن أن تكون صالحة للإنسان»[2]. إن التدبير هو فضيلة الإنسان العاقل الذي ينجح في البعد عن الانفعالات الوقتية للذة والألم والحرص على الموازنة بين الأمور حتى يمكن اكتشاف الأشياء الحسنة والقبيحة؛ ومن ثمَّ الاتجاه نحو الأشياء الحسنة والابتعاد عن كل ما هو قبيح. إن التدبير إذن «لا يقتصر على مجرد العلم بالصيغ العامة، بل يلزم أن يعلم (المدبر) بجميع تصريف الأمور الجزئية لأن التدبير عملي، إنه يعمل والعمل يرد بالضرورة على الأشياء التفصيلية»[3]. إن المدبر إذن لا يقف عند حدود العلم النظري بما ينبغي أو مالا ينبغي عمله، بل يكون لديه المعرفة الكاملة بالجزئيات والتفاصيل التي تمكنه من العمل وتقوده إليه، فالتدبير في رأي أرسطو عمل محض[4].

إن هذه الفضائل العقلية العملية لا تنفصل إجمالًا عن ما أسميناه من قبل الفضائل الأخلاقية، فالفن والتدبير والتصرف بحكمة وحذق كلها مما يمكن ضمه إلى تلك الفضائل الأخلاقية؛ لأنها تختص عمومًا بالتصرف إزاء العالم الخارجي وتتعلق بالسلوك العملي في الواقع، وإن كانت هذه الفضائل العقلية هي أفعال يختص بها العقل؛ من حيث هو عقل يحسب ويعادل بين الأشياء ويوازن بينها بغرض إنتاج شيء ما أو اختيار سلوك معين من بين بدائل مطروحة أمام الإنسان.

ولكن هذه الفضائل العقلية رغم أنها أفعال تختص بالعقل، إلا أنها لا تمثل الفضيلة القصوى للعقل بما هو كذلك، فالعقل بما هو كذلك ليست وظيفته فقط التحكم في السلوك سواء في السلوك المتعلق برغبات الجزء غير العاقل من النفس أو في أعمال العقل المتصلة بالعمل الخارجي. وإنما وظيفته الحقيقية هي إدراك الحقيقة القصوى للوجود، وفي هذا تكون فضيلته الحقيقية.

(1) نفسه: (ك 6 - ب 4 (ف 1))، ص 124.
(2) نفسه: (ف 6)، ص 126.
(3) نفسه: (ك 6 - ب 5 - (ف 10))، ص 132.
(4) نفسه.

3 - فضيلة التأمل النظري:

عودٌ إلى بدء؛ فقد أكد أرسطو بأن الفضيلة بمقتضى الإصطلاح اليوناني المعبر عنها هو أداء الوظيفة بحسب الغاية من وجود الكائن. وإذا كان الكائن هنا الإنسان؛ «فوظيفته الأهم والأكمل والأكثر تحقيقًا لغايته في الوجود ليست الأكل أو الشرب أو الجري وراء اللذات الحسية وإشباع شهواته المختلفة، وإنما هو التأمل وإذا كانت الحياة السعيدة هي الحياة المطابقة للفضيلة»[1]، وإذا كانت السعادة ليست إلا الفعل المطابق للفضيلة فمن الطبيعي أن تكون الفعل المطابق للفضيلة العليا أعني فضيلة الجزء الأحسن من ذاتنا «إنه في الإنسان العقل الفاهم المتأمل المعد ليأمر ويقود وليكون له فهم الأشياء الجميلة والقدسية حقًّا»[2]. ومن ثَمَّ فإن فعل هذا العقل المتأمل هو المطابق للفضيلة وفيه تكون السعادة الكاملة[3].

على هذا وصف أرسطو من خلال استنتاجاته الفلسفية والمنطقية والنفسية السابقة، فضيلة التأمل النظري وإدراك حقيقة الوجود وفهم الأشياء الجميلة والقدسية بأنها المحققة حقًّا لسعادة الإنسان، بل فيها تكون سعادته الكاملة.

والطريف أن أرسطو هنا أيضًا يعود للحديث عن اللذة ومدى اقترانها بالسعادة، لكن ليس على طريقة دعاة اللذة الحسية، بل على طريقته هو. إن اللذة ليست فقط اللذة الحسية، بل منها أيضًا اللذات العقلية، وإذا كان الجميع يعتقدون - وهو منهم - أن اللذة يجب أن تخالط السعادة، فإن اللذات التي تجلبها الفلسفة؛ أي التأمل في حقيقة الوجود لذات طاهرة ومؤكده؛ ففي العلم سعادة أكثر ألف مرة من طلب العلم[4]. إن السعي إلى إدراك الحقيقة كما نعلم له طرق شتى عند أرسطو منها الحسي ومنها العقلي، لكننا لا نصل إلى إدراك العلم بمبادئ الوجود الحقيقية إلا بالتأمل والحدس، وحينما يصل الإنسان الفيلسوف إلى هذا العلم يكون قد أدرك السعادة القصوى.

---

(1) نفسه: (ك 10 - ب 6 - (ف 6))، الترجمة العربية، ج 2، ص 352.

(2) نفسه: (ك 10- ب 7 - (ف 1))، ص 353.

(3) نفسه.

(4) نفسه: (ك 10- ب 7 - (ف 2))، ص 354.

وقد أبدع أرسطو في الدفاع عن هذا الرأي الذي يوحد توحيدًا يكاد يكون مطلقًا بين السعادة والفضيلة واللذة في مركب واحد هو التأمل، وقد جاء دفاعه من زوايا أخلاقية ومعرفية عديدة نذكر منها:

1 - أن التأمل هو الذي يحقق للإنسان حياة الاستقلال، ففي الفضائل الأخرى كالعدالة والشجاعة والاعتدال يحتاج الإنسان العادل إلى أناس يقيم بينهم عدله، وكذلك الحال في الشجاعة والاعتدال وسائر الفضائل الأخرى، بينما الفيلسوف المتأمل يحقق فضيلة التأمل بانكبابه على الدرس والفهم[1].

2 - إن حياة التأمل هي وحدها الحياة المحبوبة لذاتها؛ لأنه لا ينتج من هذه الحياة إلا العلم والتأمل، في حين أنه في سائر الأشياء التي فيها يجب الفعل يطلب المرء دائمًا نتيجة غريبة عن الفعل كثيرًا أو قليلا[2]. ففي حياة التأمل إذن يتجه فعل التأمل إلى تحقيق غايته من ذات التأمل ولا يحتاج المرء فيها إلى تحقيق غاية أبعد؛ حيث يحقق الفعل غايته من ذاته باكتشاف حقيقة ما يتأمله أو فهم ما يريد فهمه.

3 - إن حياة التأمل هي ما يحقق للإنسان أقصى قدر من الراحة والطمأنينة، ومن ثَمَّ السعادة؛ وإذا ما قورنت بحياة السياسي أو المحارب لوجدنا أن حياة هؤلاء ليس فيها فراغ، كما أنها مليئة بأسباب الاضطراب والقلق ورغم أن حياة السياسي والمحارب تفوق - في نظر الكثيرين - الحيوات الأخرى في البهاء وفي الأهمية، إلا أنها ليست إلا أفعالًا لا تحقق الاستقلال عن الناس وعن المجتمع، بل هي من أجلهما؛ ومن ثَمَّ فأفعال الساسة ورجال الحرب ليست مطلوبة لذاتها، وإنما مطلوبة لتحقيق نتائج نافعة للناس وللمجتمع، وهي في طريقها إلى تحقيق ذلك تصطدم بعشرات العقبات التي ينتفي معها الراحة ويعز معها الطمأنينة[3].

---

(1) انظر: نفس المصدر: (ك 10- ب 7 (ف 4))، ص 354.

(2) نفس المصدر: (ك 10- ب 7 - ف 5)، ص 355.

(3) انظر: نفس المصدر: (ك 10- ب 7 - ف 6)، ص 355 - 356.

4 - إن حياة التأمل هي الحياة الشريفة التي تناسب الأصل القدسي للإنسان. وإذا كان البعض ينصحون الإنسان ألا يفكر إلا في أشياء إنسانية باعتباره كائنًا فانيًا لا ينبغي أن يفكر إلا فيما هو فانٍ، فإنه يرفض ذلك ويطالب الإنسان ألا يصدق هذا الكلام؛ لأن الحق عن ذلك بعيد ويلزم الإنسان أن يخلد نفسه بقدر ما يمكن[1]. فهو يرى أن حياة التأمل هي الحياة الأكثر قداسة نظرًا لأنها تشبه حياة الإله الذي هو عقل وعاقل ومعقول. ولما كان الإنسان بإمكانه أن يحيا حياة التأمل فلما لا يحياها مقلدًا حياة الإله فضلًا عن أن هذه الحياة حياة التأمل هي التي بموجبها يمكن للإنسان أن يصل إلى إدراك الإله فيكتسب في حياته خلودًا هو أليق به؛ نظرًا لأنه الكائن الوحيد الذي يمكنه إدراك وجود الإله بعقله المتأمل القادر على مفارقة هذا العالم ليدرك ما وراءه.

5 - إن حياة التأمل هي إذن حياة السعادة الكاملة؛ نظرًا لأنها تشبه حياة الآلهة؛ إننا نفترض دائمًا بلا جدال أن الآلهة هي أسعد الكائنات وأوفاها حظًّا، ولما كان الفعل الأليق بالآلهة والذي يحقق السعادة الكاملة هو فعل تأملي محض[2]، فإن الفعل الذي يقترب عند الناس من ذلك الفعل هو الفعل الذي يكون أكثر علة للسعادة من أي فعل آخر.

6 - إن فعل التأمل هو أيضًا ما يجعل من الإنسان الحكيم محبوبًا من قِبَل الآلهة، إذا كان للآلهة عناية ما بالمسائل الإنسانية، كان من الأمور البسيطة أن يرضيهم أن يروا على الخصوص في الإنسان ما هو أحسن ما يكون، وما هو أكثر قربًا من طبعهم الخاص.. إنهم في مقابل ذلك يغدقون النعم على أولئك الذين يغارون على التفوق في حب هذا المبدأ القدسي وتكريمه باعتبار أنهم أناس يعنون بما تحب الآلهة ويسلكون الصراط المستقيم[3].

---

(1) نفس المصدر: (ك 10- ب 7 - ف 8)، ص 357.

(2) نفسه: (ك 10- ب 8 - ف 7)، ص 360 - 361.

(3) نفسه: (ك 10- ب 9 - ف 5، ف 6)، ص 365.

رابعًا: الفضيلة وحرية الإرادة:

إن تلك الحجج التي أوردها أرسطو جميعًا ليقنع قارئ الأخلاق إلى نيقوماخوس بأن سلوك طريق الفضيلة بأنواعها من الفضائل الأخلاقية إلى الفضائل العقلية، وحتى فضيلة التأمل التي اعتبرها خير حياة يمكن للإنسان أن يحياها وتحقق له أقصى قدر من اللذة والسعادة. أقول إن تلك الحجج ربما تقودنا إلى تساؤل عادة ما يطرحه فلاسفة الأخلاق، وقد طرحه أرسطو على نفسه، ألا وهو: إلى أي حد نحن أحرار في سلوك طريق الفضيلة؟!

إن أرسطو بداية قد فتح الطريق أمام هذا التساؤل حينما رفض كون الفضيلة فطرية في النفس الإنسانية، وأكد أنها تكتسب بالتربية والتصور منذ الصغر. ومن ثَمَّ فهي لديه مسألة إرادية بحتة تتعلق بإرادة الفاعل واختياره، خاصة إذا ما بلغ القدرة على الاختيار العاقل لسلوكه.

وقد أكد أرسطو على ذلك في مطلع الكتاب الثالث من الأخلاق إلى نيقوماخوس بعدما ميز بين الأفعال الاختيارية والأفعال اللااختيارية أو الإجبارية القسرية، وبعد أن أوضح أن الفضيلة متعلقة في الأساس بانفعالات الإنسان وأفعاله القابلة للمدح والذم. ولا يمكن المدح والذم إلا على أشياء إرادية ما دام أنه في الأشياء اللاإرادية لا محل إلا للرحمة أحيانًا وللعفو أحيانًا أخرى[1].

إن سالك طريق الفضيلة عند أرسطو إنما هو إنسان حر يمتلك إرادة الفعل الأخلاقي وإلا ما قابلنا أفعاله بالثناء والمدح[2]. ولا يجوز أن نطلق على فعل إنسان أي فعل شرير أنه إنما فعله لا إراديا بحجة أنه فعله مثلًا ضد مصلحته أو ضد منفعته؛ إذ إن «جهل الفاعل بحسن الخيرة ليس علة في أن يكون فعله لا إراديًا»[3]. إن على الإنسان دائمًا أن يعي معنى الفضيلة وأن يربأ بنفسه عن الجهل بها، وإذا ما أدرك معناها ينبغي ألا يتوقف عند

(1) نفسه: (ك 3 – ب 1- ف 1)، ص 265.

(2) انظر: نفسه (ف 6 – ف 7)، ص 267.

(3) نفسه: (ك 3 – ب 2 – ف 3)، ص 271.

حدود العلم النظري كما أشرنا آنفًا، بل ينبغي أن يسلك إراديًّا واختياريًّا وفقًا لما علم. ولا يخفى علينا أن تلك نظرة أرسطية لها أصولها سواء في الفكر الشرقي القديم وخاصة في مصر والصين، أو في الفكر اليوناني خاصة عند سقراط الذي وحد كما نعلم بين الفضيلة والمعرفة توحيدًا تامًّا. وأكد قبل أرسطو على أن الفضيلة وسلوك طريقها هو العلم، وأن الرذيلة هي الجهل. كل ما هنالك أن مفهوم العلم عند أرسطو جاء مختلفًا تمامًا عن مفهومه عند سقراط[1].

ولما كان العلم إراديًّا، ولما كنا نختاره اختيارًا سواء فيما يتعلق بعلم الأخلاق أو في غيره من العلوم الأخرى، فنحن أحرار في اختيار السلوك الفاضل والعمل وفقًا له. وإذا كان رأي أرسطو أن الفضيلة لا تنطبق أصلًا إلا على الأفعال الاختيارية فإنه هو نفسه قد فتح أمامنا مجال الاختيار في السلوك الأخلاقي واسعًا حينما قال في عبارة ذات مغزى كبير بعد أن قارب على الانتهاء من تقديم آرائه الأخلاقية إنه: «يحسن عند درس النظريات التي عرضتها أن يطابق بينها وبين الأفعال ذاتها وبين الحياة العملية فمتى اتفقت مع الواقع أمكن اعتناقها، فإذا لم تتفق معه لزم اتهامها بأنها ليست إلا استدلالات فارغة»[2].

إنها كلمات عبر فيها أرسطو عن مدى حرصه الشديد على مخاطبة العقل الواعي للإنسان وحرصه في الوقت ذاته على أن يكون الاقتناع والفعل هما جوهر الأخلاقية عند الإنسان. وهي كذلك عبارة ربما تحدى بها نقاد مذهبه الفلسفي بوجه عام، ومذهبه الأخلاقي بوجه خاص، فهي ترفع عنه تهمة الروجماطيقية والانغلاق كما ترد على كل ما اتهموه بالإغراق في التجريد النظري.

(1) راجع ذلك في الجزء الثاني من كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الباب الخامس.
(2) أرسطو طاليس: نفس المصدر (ك 10- ب 9 - ف 4)، ص 364.

الفصل التاسع

فلسفة السياسة

تمهيد:

أنهى أرسطو «الأخلاق إلى نيقوماخوس» بالتأكيد على أن البحث في علم وفلسفة الأخلاق لا يكتمل إلا بما لها من صلة بعلم وفلسفة السياسة، فهما في اعتقاده أشبه بوجهي العملة، بل يكاد يكون البحث فيهما لديه بحثًا متصلًا حيث يكتمل البحث في أحدهما بالآخر؛ لقد كان موضوع الكتاب الأخير من الأخلاق إلى نيقوماخوس بحثًا في أهمية القانون والتشريعات السياسية ودورها في تحقيق الانضباط الأخلاقي وخاصة بفرض العقوبات الصارمة ضد العصاة وفاسدي الأخلاق[1]. فما لا ينصلح أمره بالنصح وبالتربية الخاصة في الأسرة، والعمومية السائدة في الدولة لابد من أن يلزم رغمًا عنه بالأخلاق القويمة عن طريق إلزامه بالخضوع لقوانين الدولة ودستورها[2].

وقد انتهى أرسطو من هذه المناقشات إلى إيراد العديد من التساؤلات حول الدساتير والفروق بينها، ومتى تكون الحكومة فاضلة، وما هي أفضل مملكة، وما هي بالنسبة لكل

---

(1) أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (ك 10 - ب 10 - ف 10)، الجزء الثاني من الترجمة العربية، ص 369.

(2) انظر، نفس المصدر (ك 10 - ف 10 (ف 11 -22))، الترجمة العربية، ج 2، ص 370 - 376.

نوع من الحكومة الدستور والقوانين والتقاليد الخاصة التي يجب أن تتوافر حتى تكون في نوعها أفضل ما يكون، وكانت آخر عبارة قيلت في الكتاب: «فلندخل في الموضوع»[1]؛ أي أن الردود على هذه التساؤلات وعلى مثيلاتها بالتفصيل سيكون موضوعها: كتاب السياسة. إلى هذا الحد اعتبر أرسطو أن كتاباته السياسية هي الامتداد الطبيعي لكتاباته الأخلاقية فتمام السياسة بالأخلاق وتمام الأخلاق بالسياسة. ولا شك أن هذه النظرة التي لا يكاد ينفصل فيها البحث في الأخلاق عن البحث في السياسة هي نظرة ورثها اليونانيون عمومًا من مفكري ودول الشرق القديم؛ فقد أدرك مفكرو الشرق منذ أول دولة مدنية عرفتها البشرية في الحضارة المصرية القديمة أن صلاح الدولة بصلاح أفرادها، وصلاح الأفراد لا يكون إلا في ظل دولة تحقق المطالب المشروعة لأفرادها وتلزمهم عبر دستورها وقوانينها باحترام حقوق بعضهم البعض؛ فالعدالة التي يطلبها الفرد لم تكن أبدًا في الدولة المصرية القديمة منفصلة عن العدالة التي يطلبها الحكام لشعوبهم[2]. ولا يخفى علينا أن العدالة هي المقوِّم الرئيس لعلمي الأخلاق والسياسة على حد سواء، هكذا كانت الماعت[3] في مصر القديمة، وهكذا كان الحال في دولة المدينة المثالية التي نادى بها أفلاطون[4]. وهكذا كان الأمر في فلسفة الأخلاق والسياسة عند أرسطو. وهكذا ظل الحال طوال القرون التالية في الشرق والغرب حتى بدأ فصل الأخلاق عن السياسة على يد فلاسفة الغرب المحدثين منذ مكيافيللي إلى هوبز وحتى اليوم.

---

(1) نفسه: (ف 23)، ص 376.

(2) راجع في ذلك كتابنا: الخطاب السياسي في مصر القديمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.

(3) راجع: نفس المرجع السابق.

وأيضًا: يان أسمان: ماعت مصر الفرعونية وفكرة العدالة الاجتماعية، ترجمة د. زكية طبوزادة ود. علية شريف، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 1996م.

(4) راجع: ما كتبناه في الجزء الثاني من «تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي» عن الفلسفة السياسية عند أفلاطون.

ورغم اختلاف صورة العلاقة بين الأخلاق والسياسة في الزمن القديم عنه في الزمن الذي نحياه، فإن أهمية كتاب السياسة الذي هو المصدر الرئيس لفلسفته السياسية[1]، لم تفتر إذ ما زال هذا الكتاب يقرأ في جميع أنحاء العالم ولا يزال له أهميته بين الباحثين السياسيين بالضبط، كما أن «هندسة» أقليدس لا تزال جزءًا لا يتجزأ من تاريخ علم الرياضيات في العالم حتى اليوم رغم ظهور نظريات هندسية جديدة[2]. ولعل أسبابًا عديدة كانت – ولا تزال – وراء ذلك منها: أولًا: أن المشكلات التي صيغت في فلسفة الأخلاق وفلسفة السياسة ليست من نوع المشكلات التي يمكن حلها لمرة واحدة أو بواسطة الأخلاق حلًّا كاملًا. وثانيًا: أن تلك المشكلات لا تزال هي هي في الأساس وإن ظهرت بأشكال مختلفة وتحت ظروف مختلفة خلال القرون الثلاثة والعشرين السابقة[3]. فلا تزال التساؤلات هي نفس التساؤلات ولا تزال الحلول والإجابات تتراوح بين إجابات بعينها تختلف بين المحللين السياسيين وفلاسفة السياسة باختلاف ظروف عصر كل واحد منهم وباختلاف توجهاته الفكرية.

ولذلك لم تفقد كتابات أرسطو الأخلاقية والسياسية بريقها بعد، ولم تصبح خارج التاريخ أو منتهية الصلاحية كحال بعض مؤلفاته التي تضمنت نظرياته العلمية في العلوم المختلفة. بل إن الأمر الذي يدهشنا حقًّا أن بعض آراء أرسطو السياسية لا تزال قادرة على توصيف وحل الكثير من المشكلات السياسية المعاصرة، كما لا تزال بعض نظرياته السياسية قادرة على إلهامنا وإفادتنا فيما نعايشه من مشكلات أخلاقية وسياسية كثيرة معاصرة.

(1) من المعروف الآن أن لأرسطو كتابًا آخر في السياسة هو: النظم السياسية أو الدساتير، وكان يحوي الدساتير المعروفة لما يقرب من 158 دولة مدينة. لكن هذا الكتاب فُقد ووجد منه فقط الجزء الذي كان موضوعه دستور أثينا على ورق بردي في مصر عام 1890م، وقام بترجمته إلى العربية تحت عنوان: «نظام الأثينيين» د. طه حسين.

(2) Sinclair (T. A.): His Introduction To His Translation To the Politics of Aristotle, Penguin Books, Reprinted 1947, P.13.

(3) Ibi., P.13-14.

لقد تراوحت نظريات أرسطو السياسية بين الأخذ بالمنهج الوصفي التقريري، وبين التجريد، فجمع فيها بين الواقع والمثال؛ فإن كان قد نزع في الحديث عن أصل المجتمعات الإنسانية وتدرجها وكيفية تحصيل الثروات فيها، وصور أو نظم الحكم المختلفة وأشكال الدساتير الحاكمة فيها وكيفية وقوع الثورات ضدها نحو التجريبية والأخذ بمنهج الاستقراء في العلوم السياسية، فإنه قد فارق الواقع متجهًا إلى المثال في أجزاء من أبحاثه السابقة، فضلًا عن أنه بحث كأستاذه أفلاطون في صورة الدولة المثالية وبلور رؤية مستقلة عن دولة المدينة المثالية حفلت بالشروط الخيالية صعبة التحقيق في الواقع؛ مما جعله عرضه للانتقاد بنفس القدر الذي انتقد هو فيه نظريات السابقين وخاصة أفلاطون، وإن كان موضوع هذه الانتقادات قد اختلف! ولنبدأ من عرض نظرياته ذات الطابع الواقعي بوجه عام لنصل بعد ذلك إلى عرض رؤيته للدولة المثالية.

أولًا: الضرورة الاجتماعية وتكوين الدولة:

يبدأ أرسطو كتاب السياسة بالقول إن «كل دولة هي بالبديهة اجتماع وكل اجتماع لا يتألف، إلا لخير ما دام الناس أيًا كانوا لا يعملون أبدًا شيئًا إلا وهم يقصدون إلى ما يظهر لهم أنه خير»[1]. وهذا يعني الإقرار بأن الدولة تأتلف ضرورة من اجتماع البشر وهذا الاجتماع البشري المكوِّن للدولة إنما هو اتجاه طبيعي لدى الإنسان؛ فكل اجتماع بشري سواء كان بين أي شخصين (سيد وعبد)، (رجل وامرأة)، أو بين مجموعة من الأشخاص في أسرة واحدة أو مجموعة من الأسر تلك التي تكوِّن قرية، أو بين عدة قرى إنما هو متجه حتمًا إلى تأليف مجتمع أتم هو الغاية من كل تلك الاجتماعات المتدرجة هو ما نطلق عليه اسم الدولة. إذن «فالدولة - على حد تعبير أرسطو - تأتي دائمًا من الطبع شأنها في ذلك شأن الاجتماعات الأولى التي تمثل الدولة غايتها الأخيرة»[2].

---

(1) أرسطو طاليس: كتاب السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1979م، (ك 1- ب 1- ف 1)، الترجمة، ص 92.

(2) نفسه: (ك 1- ب 1- ف 8)، الترجمة العربية، ص 95.

إن أرسطو ممن يؤمنون إذن بأن الدولة نظام طبيعي، وأن الإنسان بطبعه حيوان سياسي فالدولة «من عمل الطبع، والإنسان بالطبع كائن اجتماعي»[1]. إنه يؤمن بالضرورة الفطرية الطبيعية للمجتمعات السياسية؛ إذ ليس باستطاعة الإنسان أن يعيش وحده أو أن يوفر كل حاجاته المادية والمعنوية بنفسه لنفسه؛ ومن ثَمَّ نشأت لديه تلك الحاجة الفطرية إلى الاجتماع بغيره من البشر، اجتماعات تتدرج حتى تصل حتمًا إلى صورة الدولة. ولا يبقى خارج هذه الاجتماعات إلا أحد اثنين إما إنسان متوحش ساقط أو إنسان أسمى من النوع الإنساني!

إن المجتمع المدني الإنساني وإن كان مجتمعًا طبيعيًّا مثل المجتمعات الحيوانية الأخرى التي تعيش قطعانًا مثل مجتمع النحل، فإن هذا المجتمع الإنساني يتميز بناطقية الإنسان؛ أي يتميز بأن الإنسان هو وحده الذي يدرك طبيعة الخير والشر، طبيعة العدل والظلم؛ ومن ثَمَّ فهو وحده القادر على أن يطوِّر من فطرة الاجتماع له لترقى إلى تكوين العائلة والدولة[2].

وإذا ما تساءلنا أيهما أسبق وأيهما أهم: هل مجتمع العائلة أم مجتمع الدولة؟ لجاءت إجابة أرسطو منطقية وواضحة ومتسقة مع مذهبه الفلسفي العام؛ إذ لا يمكن الشك عنده «في أن الدولة هي بالطبع فوق العائلة وفوق كل فرد؛ لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء ما دام أنه متى فسد الكل فليس بعد جزء لا أرجل ولا أيدي، إلا أن يكون على سبيل المجاز كما يقال يد من حجر؛ لأن اليد متى فصلت عن الجسم لا تبقى يدًا على الحقيقة»[3].

إن الدولة عند أرسطو إذن أشبه بجسم الكائن الحي الذي إن قطعت أجزاءه لم يعد لها قيمة ولم تعد حية. وهكذا الفرد بالنسبة للدولة فهو يكتسب قيمته وحيويته من كونه فردًا في عائلة، وفردًا في دولة، وهما ما يمثلان بالنسبة له كمال الحياة وكمال تحقق بشريته.

(1) نفسه: (ك 1- ب 1(ف 9))، الترجمة العربية، ص 96.

(2) انظر: نفس المصدر: (ف 9 - ف 10)، ص 96.

(3) نفس المصدر، (ف 11)، ص 97.

ومع أن أرسطو مؤمن إذن كأفلاطون بالأسبقية المنطقية للدولة على الفرد والأسرة، إلا أنه يهتم ببحث الأجزاء كاهتمامه بفحص التركيب الكلي للدولة، ولما كان الفرد يكتسب قيمته الأولى عند أرسطو منذ دخوله في أول صور المجتمعات البشرية الثنائية (السيد والعبد)، (الرجل والمرأة)، فهو يبدأ تحليله للدولة من تحليله لأول صورة من صور الاجتماع البشري، مجتمع الأسرة الذي يشتمل في ذات الوقت عند فيلسوفنا على ثنائية، السيد والعبد والزوج والزوجة.

ثانيًا: المجتمع الأسري والرق:

تعد الأسرة لا الفرد هي اللبنة الأولى لبناء المجتمع السياسي، مجتمع الدولة عند أرسطو والعناصر الرئيسية للأسرة عند ثلاثة هي: الزوج - الزوجة - العبد. وتقوم الروابط بينهم على نمطين؛ نمط العلاقة بين السيد والعبد، ونمط الزوج والزوجة. والمحور في الأمرين هو سلطة الرجل فهو السيد ورب العائلة والملك فيها. وقد قدم أرسطو الحديث عن النمط الأول على الحديث عن النمط الثاني. فامتلاك الأرقاء في المنزل لازم للسعادة المنزلية؛ فهو أداة ضرورية من أدوات المنزل؛ فمن تلك الأدوات ما هو غير حي ومنها ما هو حي والعبد ملكية حية، وهو أول الأدوات جميعا بنص أرسطو[1].

وهكذا قدم لنا أرسطو تبريره للاعتقاد بالرق كمسألة طبيعية وضرورية لنشأة أولى المجتمعات، مجتمع الأسرة الذي سيكون المجتمع الأكبر والأكمل مجتمع الدولة. وهو يضيف إلى ما سبق قوله في الرد على المناقشات التي كانت تدور حول مسألة الرق: أهي مسألة طبيعية أم مسألة مضادة للطبيعة؟!. يضيف أن العقل والواقع يحلان المسألة؛ حيث إن الأمر والطاعة ليسا شيئين ضروريين فحسب، بل هما أيضًا شيئان نافعان كل النفع، فبعض الكائنات منذ الولادة مخصص للطاعة وبعضها للأسرة (أي للسيادة)[2]. والطريف أنه زاد الأمر تأكيدًا فشبَّه العلاقة بين السيد الآمر والعبد المطيع بالموجود

(1) نفسه: (ب 2 - ف 4)، ص 99 - 100.

(2) نفسه: (ب 2 - ف 8)، ص 101.

الحي المركب من روح وجسد: فقد وجدت الروح لتأمر ووجد الجسد ليطيع، فكذلك الحال وجدت سلطة السيد الآمر والحاكم كملك ووجد ذوي القوى البدنية على أحسن ما يكون وهم الرقيق للطاعة، «فالبعض هم بالطبع أمراء والآخرين بالطبع عبيد، وأن الرق في حق هؤلاء نافع بمقدار ما هو عادل»[1].

أما النمط الثاني، نمط علاقة الزوج بالزوجة والأولاد، فهي علاقة سلطة أبوية بسلطة زوجة وأولادهم جميعًا من الأحرار، «والرجل في هذه العلاقة ما عدا استثناءات مضادة للطبع هو الذي يأمر دون المرأة كما أن الكائن الأكبر والأكمل هو الذي يتآمر على الأصغر والأنقص»[2]. وعلى الوالدين معًا العناية بالأولاد، وعلى الأبناء أن يعطوا السلطة للوالدين كما يؤتاها الملوك[3]، وإذا ماتساءلنا بوجه عام عن العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة؛ لكانت إجابة أرسطو أن سلطة الرجل على الاثنين واجبة وإن كان العبد فيها مجردًا من الإرادة على الإطلاق، بينما المرأة لها إرادة في درجة أدنى إذا قيست بإرادة الرجل بالطبع، أما الولد فليس له إلا إرادة ناقصة[4]. ولما كان للمرأة وللأولاد إرادة وهم أجزاء العائلة مع الرجل، ولما كانت فضيلة الأجزاء تتعلق بفضيلة الكل فينبغي أن يربى الرجل والنساء والأولاد تربية تتوافق مع النظام السياسي وأن يكونوا حسني السلوك حتى تكون الدولة التي ينتمون إليها كما يكونون. إن النساء يؤلفن نصف الأشخاص الأحرار في الدولة والأولاد سيكونون يومًا أعضاء الدولة[5].

إن الأسرة عند أرسطو بكل عناصرها تقف ككيان أساسي وهام للدولة الصالحة؛ ومن ثَمَّ فقد اهتم بتوضيح جوانب العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة. ولم ينس أن يوصي السيد باعتباره مصدر الفضيلة للكل وخاصة لزوجته وأولاده، يوصيه بأن يأخذوا الأرقاء بالرفق

---

(1) نفسه: (ر 10 – ف 13 – ف 15)، ص 101 - 103.

(2) نفسه: (ب 5 – ف 1)، ص 121.

(3) نفسه: (ب 5 – ف 2)، ص 121 - 122.

(4) نفسه: (ف 6)، ص 123.

(5) نفسه: (ف 6)، ص 123.

كما يعاملون أولادهم[1]. فإن لم يكن بمقدور السيد أن يُعلِّم العبد الفضيلة لأنه فيما يبدو ليس أهلًا لها، فعلى الأقل يكون واجبه أن يعامله برفق وهوادة. إن هذه الدعوى للرفق بالعبيد لم تكن أبدًا لتقلل من سوء أعتى دفاع عن الرق في تاريخ الفلسفة السياسية، وهو بوجه عام دفاع خاطئ وهش[2]، ولا يتفق مع جوهر نظرية أرسطو حول ماهية الإنسان ككائن عاقل حر الإرادة.

ثالثًا: وجوه الكسب واقتصاد الأسرة والدولة:

لقد ألمح أرسطو في ثنايا حديثه عن عناصر الأسرة إلى أن ثمة عنصرًا رابعًا يمكن أن يضاف إلى الإدارة المنزلية وهو كسب الأموال[3]، وإن كان هو أميل إلى اعتبار أن موضوع كسب الثروة قد يشكل علمًا مستقلًّا عن علم الإدارة المنزلية أو تدبير المنزل رغم ارتباطه الوثيق به.

لقد درس أرسطو بالتفصيل كعادته كيفية تحصيل الأقوات للأسرة وعن أي الطرق تكسب عيشها وعدَّد الكثير من الوسائل الطبيعية التي انتهجها الناس عبر العصور مستفيدين مما تتيحه لهم الطبيعة من ثروات يضيفون إليها بعض الجهد فيحصلون على أرزاقهم، ولما كانت الثروات الطبيعية متفاوتة من منطقة إلى أخرى حتى في نفس الدولة، ولما كانت قدرات البشر تتفاوت ومهنهم تختلف حسب هذه القدرات والمواهب الطبيعية لكل منهم، كان عليهم أن يبتكروا طريقة للمقايضة؛ بحيث يحصل كل واحد منهم على حاجته مما يفيض عن حاجة الآخر بالتبادل. ولما كان هذا التبادل في فترة من تطور الحاجات وكثرة البشر، كان ثمة حاجة لاختراع أداة تسهل هذا التبادل؛ بحيث لا يكون فقط تبادلًا سلعيًّا طبيعيًّا، بل يكون تبادل بين السلع سواء كانت طبيعية أو مصنوعة بالنقد سواء كان ذهبًا أو فضة.

---

(1) نفسه: (ف 12)، ص 125.

(2) انظر: جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1985، ص 80.

(3) نفسه: (ب 2 - ف 2)، ص 98.

على هذا النحو قدم أرسطو أول نظرية شبه متكاملة لاقتصاد الأسرة واقتصاد الدولة على حد سواء وقدم في ثنايا هذه النظرية أول صورة من صور ما يسمى بالاصطلاح الحديث الاقتصاد السياسي، وهذه النظرية تبدو بوضوح حينما انتقل أرسطو من تحليله السابق إلى التمييز بين وسيلتين من كسب الثروة؛ الأولى طبيعية وعائلية وضرورية ومحترمة، والثانية تجارية محقورة باعتبارها ليست طبيعية ولا ناتجة عن نقل السلع[1].

وإليك بعض التفاصيل حتى تتضح صورة الاقتصاد الطبيعي عند أرسطو من الصورة التي عدها غير طبيعية وحقيرة.

فالاقتصاد الحقيقي هو ما يقوم في الأساس في رأيه على وجوه الكسب الطبيعية للثروة وهذه الوسائل عديدة: منها الزراعة، ومنها الرعي واستئناس الحيوانات المتوحشة وتربيتها، ومنها الصيد. وثمة شعوب تعيش على إحدى هذه الوسائل، وهناك شعوب أخرى تمزج بين هذه الطرائق المختلفة لكسب الثروة وتعيش حياتها في رغد وكفاية[2]. والطريف هنا أن أرسطو قد عدّ الحرب وسيلة طبيعية لكسب الثروة إلى حد ما باعتبارها صورة من صور الصيد، فهي تشمل الصيد الذي يصطنعه الإنسان للوحوش والناس الذين خلقوا ليطيعوا، فامتنعوا عن الطاعة. إن حربا من أجل اصطياد هؤلاء الأرقاء «قضى الطبع نفسه بمشروعيتها»[3] عند أرسطو. ولنضيف هذه النقيصة الكبرى إلى جانب نقيصته الأكبر في الحكم بمشروعية الرق وتبريره استعباد البشر للبشر لدرجة أنه كما رأينا الآن قد اعتبر الحرب وسيلة طبيعية وضرورية لاصطيادهم كما يصطاد الناس الحيوانات سواء بسواء!!

على أية حال، فتلك كانت صور الاقتصاد الطبيعي الضرورية لحياة البشر والشعوب البدائية، وحينما تتعقد الأمور ويكثر البشر وتقل فرص المقايضة بين البشر سلعًا بسلع لسد الحاجات الضرورية، يمكن إجازة وسيلة جديدة للمقايضة (أو المعارضة حسب

---

(1) نفسه: (ب 3 – ف 23)، ص 116.

(2) نفسه: (ب 3 – ف 2 – ف 4 – ف 5)، ص 108 - 110.

(3) نفسه: (ب 3 – ف 8)، ص 110 -111.

المترجم العربي لكتاب السياسة) تتم باستخدام النقد؛ حيث يتم تصدير ما يفيض عن حاجة الدولة، واستيراد ما يلزمها من حاجات ضرورية باستعمال النقد ما دامت السلع الضرورية صعبة الانتقال بعينها بين هذه الدول. فالمال هنا سيكون وسيلة فقط لتسهيل عملية التبادل التجاري في الاستعمالات العادية للمعيشة على حد تعبيره[1].

إذن يمكن أن نضيف التجارة الشريفة التي تهدف إلى تبادل السلع بين الشعوب والدول؛ بهدف سد الحاجات الضرورية عن طريق استعمال النقد من ذهب وفضة وخلافه، يمكن إضافة هذا النوع من التبادل التجاري باستخدام الأموال إلى وسائل الاقتصاد الحقيقي.

ولكن هذه التجارة التي تستخدم المال عادة ما تتحول إلى فن لتداول المال بشكل مطلق؛ إذ إن «جميع التجار يرون مضاعفة نقودهم إلى غير حد»[2]؛ ومن ثَمَّ فهم يعتمدون نوعًا من الاقتصاد لا يمكن أن يكون طبيعيًّا؛ لأنه «طريقة تولدت من النقد نفسه ومانعة إياه من التخصص الذي من أجله قد خلق»[3]. إن المال في رأي أرسطو قد خلق ليقوم عليه ما أسماه بالاقتصاد الحقيقي الطبيعي الذي يسهل عمليات التبادل السلعي بين الشعوب والدول. أما أن يكون المال والمتاجرة فيه بحد ذاته بغرض اكتنازه والإكثار منه، فهذا ما لا يعد اقتصادًا حقيقيًّا، بل هو كسب مضاد للطبع غايته تحقيق الثراء الذي لا نهاية له لصاحبه دون وجه حق، ودون فائدة حقيقية تعود على المجتمع.

رابعًا: تصنيف الحكومات السائدة ونقدها:

(أ) نقد أرسطو لجمهورية أفلاطون:

اهتم أرسطو بنقد صور الحكم الشائعة سواء في الواقع السياسي المعاش أو في الدساتير وصور الحكومات التي تصورها مفكرو عصره. وقد شغل نقده لصورة الدولة المثالية عند أفلاطون سواء في الجمهورية أو في القوانين ثلاثة أبواب كاملة من الكتاب الثاني لكتاب السياسة.

---

(1) نفسه: (ب 3 – ف 11 - 12 - 13)، ص 111 - 113.

(2) نفسه: (ف 18)، ص 114.

(3) نفسه: (ف 23)، ص 117.

فلقد بنى أفلاطون تصوره للدولة المثالية على فكرة محورية ظلت هاجسًا مسيطرًا عليه طوال الوقت سواء في الجمهورية أو في القوانين، وهي فكرة وحدة الدولة وفي سبيل الحفاظ على وحدة الدولة كانت نظريته الشهيرة في الشيوعية بشقيها؛ شيوعية النساء والأولاد وشيوعية الملكية.

ورغم موافقة أرسطو لأفلاطون عمومًا على ضرورة الحفاظ على وحدة الدولة، إلا أنه وجد أن الإجراءات التي اتخذها أفلاطون لذلك ليست إلا الإجراءات النقيض؛ فهي إجراءات قد تفسد هذه الوحدة أكثر مما تحافظ عليها؛ فمن جهة الدعوة إلى شيوعية النساء أكد أرسطو أن ثمة عقبات عديدة تحدثها هذه الدعوة في الدولة لا سبيل إلى مواجهتها، وهي مؤدية حتمًا إلى حدوث صراعات وشقاقات أكثر مما تؤدي إليه من نفع؛ فهذه الشيوعية التي يترتب عليها أول ما يترتب شيوعية الأولاد؛ إذ سيكون الأبناء هم أبناء الكل وكل منهم لا يعرف مَن هو أبوه ولا من هي أمه. ولما كان وجه الشبه بين الآباء والأبناء مسألة طبيعية فثمة صراعٌ سينشب حينما يبحث الآباء عن أبنائهم بين كل هؤلاء الأبناء، وبين الأبناء في محاولة للبحث عن والديهم. فأيها أفضل أن تكون الصلة واضحة عن طريق المصاهرة والروابط العائلية، أم البحث عنها بعد أن تم القضاء عليها في ظل نظام الشيوعية؟![1].

ومن جهة أخرى فإن الجهل بالروابط الأسرية والقانونية لدى الآباء والأبناء سيترتب عليها أصنافٌ من المفاسد أبرزها شيوع انتهاك الحرمات، والقتل العمد أو الخطأ، وشيوع المشاجرات والسباب بين الجميع، كما أن الفاحشة وممارسة الشهوات الجسدية بين العشاق ستكون مباحة وغير مدانة في غياب الروابط الأسرية التي ربما تكبح جماح هذه الشهوات بين الأخوة والأخوات والآباء والأمهات. إن كل تلك الموبقات ستشيع في ظل انعدام الرعاية المتبادلة بين الآباء والأبناء، وفي ظل انعدام روابط القرابة وقيود الأسرة[2].

(1) نفسه: (ك 2 – ب 1 – ف 11 - 12 - 13)، ص 130 - 131.

(2) نفسه: (ك 2– ب 1– ب 14 - 15 - 16 - 17)، ص 131 - 133.

وقد كان أرسطو على حق تمامًا حينما أعلن في ثنايا نقده لآراء أفلاطون حول الشيوعية بشقيها «للإنسان باعثان كبيران للرحمة والمحبة، وهما الملكية والعواطف. وأنه لا محل لأحد هذين الإحساسين وللآخر في جمهورية أفلاطون»[1].

أما بخصوص شيوعية الملكية فإن أرسطو رغم إعجابه بالمظهر الخلاب الذي يشيعه أفلاطون في جمهوريته من المحبة الإنسانية والدعوة إلى التكافؤ العجيب للرعاية الذي ينبغي أن يشمل أهل المدينة أجمعين[2]. إلا أنه يرى أن النتائج المترتبة على إلغاء الملكية لن تقضي على فساد أخلاق الناس كما تصور أفلاطون، بل بما ستزيد المشاحنات والخصومات بينهم؛ فقد تساءل أرسطو بحق: «أليس يرى في الواقع أن بين الشركاء والملاك على الشيوع في أكثر أحوالهم من الخصومات أكثر مما بين ملاك الأموال على الانفراد»[3]. فعدد الخصومات بين الشركاء أو بين ما تشيع بينهم الملكية في أي شيء أكثر بكثير من تلك التي تحدث بين أفراد ذوي ملكيات فردية مستقلة.

ومن جانب آخر فإنه في ظل تطبيق الشيوعية «لا تطاق المعيشة»[4] على حد تعبير أرسطو؛ وذلك لأن الملكية فطرة فطر الناس عليها، وقد أكد ذلك أفلاطون نفسه على لسان سقراط في الجمهورية حينما تحدث عن أن بعض الناس في لحظة الولادة يصب الله من الذهب في نفوسهم، في حين يصب الفضة في نفوس غيرهم، ويصب النحاس والحديد في نفوس مَن يجب أن يكونوا زراعًا أو صناعًا[5].

على هذا النحو القاطع رفض أرسطو إجراءات أفلاطون التي كان ظاهرها الحفاظ على وحدة الدولة، واتضح بعد التحليل أنها ربما تؤدي إلى مزيد من التفسخ والصراعات؛ نظرًا لأنها في الواقع إجراءات مضادة للطبيعة البشرية.

---

(1) نفسه: (ك 1 – ب 1– ف 17)، ص 133.
(2) نفسه: (ك 2 – ب 2 – ف 8)، ص 136.
(3) نفسه: (ك 2 – ب 2 – ف 9)، ص 136 - 137.
(4) نفسه: ص 137.
(5) نفسه: (ك 2 – ب 2 – ف 15)، ص 139.

ولم يتوقف نقد أرسطو لأفلاطون عند نقده لنظرية شيوعية النساء والملكية في الجمهورية، بل انتقده أيضًا حينما أباح الملكية والزواج في القوانين، واعتبر أن الشروط التي حددها للاثنين غير محققة للعدالة وحفلت بالكثير من الأخطاء[1].

(ب) التصنيف السداسي للحكومات:

والحق أن أرسطو رغم نقده للكثير من آراء أفلاطون في الجمهورية والقوانين، إلا أنه قد استفاد من تلك الآراء عمومًا في فلسفته السياسية وخاصة من التحليل الأفلاطوني المحكم لأنواع الحكومات الفاسدة والتمييز بينها وبين الحكومات الصالحة، خاصة ذلك التصنيف السداسي الذي ورد في محاورة السياسي[2]. إذ اتخذه أرسطو فيما يبدو أساسًا انطلق منه في تقسيمه للحكومات جاعلًا من المصلحة العامة معيارًا له[3]، فالحكومات الصالحة هي التي تحكم بموجب دساتير تحقق هذه المصلحة العامة وتحافظ عليها. أما الحكومات الفاسدة فهي التي تخرج عن تحقيق الصالح العام وتنحرف عنها لصالح تحقيق أهداف شخصية وذاتية لأفرادها.

لقد نظر أرسطو إلى الحكومات من زاويتين؛ الزاوية الأولى هي الغاية التي تحققها هذه الحكومات وهي ما أشرنا إليه في الفقرة السابقة، والزاوية الثانية هي عدد أفراد هذه الحكومات، فمن يتولى الحكم عمومًا إما فرد وإما أقلية من المواطنين، وإما المواطنين كافة[4].

وإذا ما أخذنا بزاويتي النظر معًا لوجدنا أنفسنا أمام ستة أنواع من الحكومات؛ ثلاثة منها صالحة هي ما تجعل من المصلحة العامة هدفًا لها وغاية تحققها، وثلاثة منها فاسدة هي ما تجعل من مصالح أفرادها غاية لها دون المصلحة العامة.

---

(1) انظر: نفس المصدر (ك 2 – ب 3)، ص 141 - 147.

(2) انظر: ما كتبناه عن ذلك التصنيف في: الجزء الثاني من تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص 286.
وراجع: Plato: The Statesman, Eng. Trans. By B. Jowett, In Great Books of The Western World, University Of Chicago, 1988.

(3) انظر: جاك شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص 97.

(4) أرسطو: نفس المصدر (ك 3 – ب 5 – ف 1)، ص 198.

أما الثلاثة الصالحة فهي على التوالي: الملَكية (وهي حكومة الفرد العادل) - الأرستقراطية (وهي حكومة الأقلية من الأخيار) - والجمهورية (وهي حكومة الأكثرية التي تحكم ولا غرض لها إلا تحقيق الصالح العام). أما الحكومات النقيض لهذه الحكومات الصالحة فهي: الطغيان وهي مكونة من الملك الذي لا موضوع له إلا تحقيق منفعته الشخصية - الأوليغارشية (الأوليجاركية)، وهي الحكومة التي لا هدف لها إلا تحقيق المصالح الذاتية للأغنياء - الديماجوجية وهي حكومة الأكثرية التي موضوعها تحقيق المنافع الخاصة للفقراء ولا واحدة من هذه الحكومات حسب تعبير أرسطو «تفكر في الصالح العام»[1].

وقد أفاض أرسطو بعد ذلك في تحليل هذه الأنواع الستة بدرجاتها المختلفة، فثمة صور متعددة للملكية أسوأها بالطبع الطغيان، وثمة صور متعددة للأرستقراطية التي أسوأها الأوليجارشية، وثمة صور متعددة للديمقراطية. ولكل هذه الصور من الحكومات مزايا وعيوب إلا أن بعض هذه الحكومات قد يصلح لدى شعب معين في ظروف معينة وبعضها لا يصلح، وإذا ما نجح القائمون على الحكومة بوجه عام وخاصة في تلك التي أسميناها صالحة في الحرص على الدستور الذي هو مبدأ حكمها ونفذت القوانين المحققة للمصلحة العامة، فهي ستظل قائمة ولا تخضع للتغيير من قِبَل المحكومين. أما إذا فشل القائمون عليها في الحرص على دستور المدينة ولم يخضعوا للقانون واستباحوا الحكم لتحقيق مصالحهم الذاتية فسيخضعون حتمًا للتغيير من قِبَل المحكومين. وقد دعى ذلك أرسطو لتساؤل كبير وهام: ما هي أسباب تغيير الحكومات والدساتير؟ وما هي طرق التمرد على الحكومة والدستور؟ ومن ثَمَّ يقوده ذلك إلى تساؤل أهم عن كيفية المحافظة على الدساتير القائمة عامة، وعلى كل منها في المكان الذي يحكم فيه من خلاله بوجه خاص؟!

---

(1) أرسطو: نفس المصدر (ك 3 - ب 5 (ف 2 - ف 3)، ص 199.

خامسًا: الثورات: أسبابها وعلاجها:

لقد خصص أرسطو الكتاب الثامن[1] والأخير من كتاب السياسة بكامله لدراسة هذه الظاهرة التي قد تواجه أي صنف من أصناف الحكومة، مقسمًا حديثه إلى جزأين الأول امتد من الباب الأول حتى الكتاب السادس، وتحدث فيه عن علل الثورات المختلفة في ظل نظم الحكم المختلفة، والثاني عن علاج هذه الظاهرة ووسائل تلافيها في ظل نظم الحكم المختلفة أيضًا، وامتد حديثه عن ذلك من الباب السابع حتى الباب التاسع، بينما خصص الباب الأخير من هذا الكتاب لنقد نظرية أفلاطون عن الثورة وبيَّن الأخطاء التي وقع فيها نتيجة إيجازه الشديد للكلام في هذه الظاهرة الهامة.

(أ) أسباب الثورات:

لقد بدأ أرسطو بعرض العلة العامة للثورات في ظل معظم نظم الحكم، وهي تلك العلة السياسية؛ إذ إن كل المذاهب السياسية في رأي أرسطو تعترف بحقوق وبمساواة تناسبية بين المواطنين وهذا ما عرفه أرسطو في فلسفته الأخلاقية بالعدالة الهندسية (التوزيعية) - إلا أن هذه المذاهب تحيد عنها حين التطبيق؛ فالديماجوجية (أي الديمقراطية الفاسدة) تتولد دائمًا على التقريب مما يدعى من تقرير مساواة مطلقة وعامة لم تكن واقعية إلا من بعض الوجوه. ولأن الجميع متساوون في الحرية السياسية فقد ظنوا أنه كان يجب أن يكونوا كذلك على وجه الإطلاق، والأوليجارشيه تتولد مما قد ادعى من تقرير لا مساواة مطلقة، وعامة لم تكن واقعية إلا في بعض النقاط؛ لأن الكل وهم ليسوا لا متساوين إلا في الثروة قد افترضوا أنه كان يجب أن يكونوا غير متساوين في كل شيء وبلا حدود[2].

---

(1) هذا هو الكتاب الثامن في ترجمة سانتهلير الذي اعتمد عليها أحمد لطفي السيد في العربية فقط. أما في الترجمات والنشرات الأخرى للكتاب فهو «الكتاب الخامس». وقد استند سانتهلير في وضعه لهذا الكتاب في موضعه الجديد هذا على الفقرة الأولى من الباب الأول منه. (انظر: نفس المصدر ك 8 - ب 1)، وهامش (1) ص 386 من الترجمة العربية.

(2) نفسه: (ك 8 - ب 1 - ف 2)، ص 386 - 387.

وبالطبع فهؤلاء وأولئك في ظل هذين النظامين السياسيين وأشباههما يثورون، إما طلبًا للمساواة كما تصوروها، وإما طلبًا للامساواة كما تصوروها.

وأرسطو يعلق على ذلك بعبارة تحتاج للكثير من التأمل من قِبَل رجال السياسة بأنه «إذا لم يحصل الناس في أمر السُّلطة السياسية على كل ما يظنون باطلًا أنهم إياه مستحقون فزعوا إلى ثورة»[1].

إن سعي الناس لتغيير أي نظام سياسي ربما يكون ناتجًا عن فهم خاطئ لمعنى المساواة التي يتيحها الدستور الذي تحكم الحكومة بمقتضاه، وربما يكون في الوقت ذاته ناتجًا، وهذا هو الأهم، عن فشل هذه الحكومة في إيضاح هذا المبدأ السياسي الذي تقوم عليه للمحكومين والتزام أفرادها أنفسهم به.

إن الثورات على وجه العموم ترد في عللها العامة حسب تعبير أرسطو إلى أمور ثلاثة هي: الاستعداد النفسي لأولئك الذين يثورون، وغرض الثورة، وثالثًا الظروف التي تجلب الاضطراب والشقاق بين المواطنين[2].

وفيما يخص ما يهيئ النفوس للثورة، فهذا هو ما أشرنا إليه؛ إذ يثور المواطنون تارة بسبب الرغبة في المساواة متى رأووا أنفسهم مع أنهم متساوون على ما يزعمون مضحى بهم لضروب من الامتياز، وتارة بسبب الرغبة في اللامساواة وفي السُّلطة السياسية عندما لا يكون لهم من الحقوق أكثر مما للآخرين أو أقل، على رغم ما يفترضون لأنفسهم من الفضل[3]. وهناك الكثير من العلل الأخرى للتمرد أو للثورة منها مثلًا:

1- وقاحة وشراهة الحكام حينما يثرون على حساب الأفراد والجمهور؛ مما يجعل الناس يشعرون بالإهانة والظلم فيثورون[4].

---

(1) نفسه: (ف 3)، ص 387.

(2) نفسه: (ك 8 - ب 2 - ف 1)، ص 390.

(3) نفسه.

(4) نفسه: (ف 4)، ص 391.

2 - الخوف الذي قد يكون سببًا للفتنة والاضطراب، حينما يثور المجرمون خشية العقاب، أو حينما يحس المواطنون أنهم ستحل بهم كارثة من قِبَل الحكام فيثورون قبل أن تحل بهم تلك الكارثة[1].

3 - الاحتقار الذي قد يتولد عنه أيضًا الفتن والأعمال الثورية؛ ففي ظل الأوليجارشية تثور الأكثرية، حينما يخشون أنهم أبعدوا عن كل وظيفة عامة مهمة بحجة أنها تفوق قدرتهم، وفي الديمقراطية قد يثور الأغنياء احتقارًا للعربدة الشعبية والفوضى[2].

4 - النمو غير المتناسب لبعض الطبقات قد يسبب الانقلابات السياسية؛ فالشأن في الدولة كما في الجسم يجب أن تنمو الأجزاء فيه بتناسب معين حتى يظل اتساق الأعضاء والجسم قائمًا. هكذا الحال في الجسم السياسي للدولة، فهو يتألف من أجزاء أو طبقات قد ينمو بعضها فجأة وفي الخفاء نموًّا غير متناسب مع هذا التناسب المفروض في الجسم السياسي للدولة. ومن ثَمَّ تحدث الاضطرابات من قبل هذه الطبقة التي نمت فجأة مثل طبقة الفقراء في الديمقراطيات والجمهوريات[3].

5 - اختلاف الأصول التي تتكون منها الدولة يمكن أن يكون سببًا من أسباب الثورات؛ وذلك حتى يتم اختلاط تلك السلالات وانصهارها في مركب واحد؛ لأن الدولة على حد تعبير أرسطو لا يمكن أن تتألف من أي شعب اتفق، كما أنها لا تتألف في أي ظرف اتفق[4]. ومن ثَمَّ فاختلاف أصول وأنساب الناس داخل الدولة يظل عاملًا من عوامل القلق والاضطراب والتمرد حتى تنصهر هذه السلالات ويختلط بعضها بالبعض.

6 - يمكن أن تقع الثورات نتيجة تغييرات بسيطة لبعض القوانين، فهذه التعديلات التي تتم دون أن يشعر بها أحد قد تسبب التمرد والثورة[5]. كما «أن الاختلاف على

(1) نفسه: (ف 5)، ص 392.

(2) نفسه: (ف 6)، ص 392.

(3) نفسه: (ف 7)، ص 393.

(4) نفسه: (ف 10)، ص 394 - 395.

(5) نفسه: (ف 9)، ص 394.

الوضع التخطيطي للمدينة وتوزيع الأراضي في الدولة قد يكون سببًا في حركات تمرد وثورات. وعادة ما يكون ذلك حينما يتم توزيع الأراضي بشكل يمنع من أن تكون للمدينة (أو للدولة) وحدة حقيقية»[1].

وإذا كانت تلك هي الأسباب العامة للثورات في ظل أي نظام من نظم الحكم، فقد تحدث الثورات لعلل معينة في ظل نظم معينة للحكم، وهي لاتخرج عن كونها روافد أو صور مستمدة من هذه العلل والأسباب العامة التي أوردناها، وقد بدا ذلك مما عرض أرسطو في البابين الخامس والسادس؛ حيث حلل تفاصيل تلك العلل العامة بالنسبة لنظامين من نظم الحكم هما الأوليجارشيه والأرستقراطية؛ ليتأكد أمامنا صدق التحليل العام لأسباب وعلل الثورات.

(ب) كيفية تجنب الثورات:

بقدر ما كان أرسطو ناجحًا إلى حد بعيد في إدراك العلل المختلفة للثورات، بقدر ما نجح في بلورة روشتة العلاج الناجحة لتلك العلل والأمراض التي تسبب الثورات، وهذه الوسائل التي تحفظ الدولة وتجنبها الدمار والثورات يمكن تعدادها باختصار فيما يلي:

1 - الحفاظ على القانون والالتزام به في كل صغيرة وكل كبيرة من شئون الدولة؛ ففي جميع الدول حسنة النظام أول ما يجب اصطناعه من عناية هو ألا يخالَف القانون في أي شيء كان، وأن يحترس بأشد ما يكون من أن يصاب القانون بأي أذى مهما ضعف. إن تعدي حدود القانون يلغم الدولة من حيث لا تشعر، كما أن النفقات الصغيرة متى تكررت انتهت إلى محق الثروات[2].

2 - الاعتدال في ممارسة السُّلطة ومراعاة العدالة في توزيع الوظائف والالتزام بمدد معينة لهذه الوظائف حتى لا يساء استخدامها، وذلك من خلال تشريعات محددة أو أي وسيلة أخرى فعالة، وضمان عدم تبديد أموال الدولة[3]. وكل ذلك لا يتم

(1) نفسه: (ف 12)، ص 395.

(2) نفسه: (ب 7 - ف 2)، ص 415.

(3) انظر: نفس المصدر (ك 8 - ب 8 (ف 4 حتى ف 13)، ص 416 - 420.

إلا بمراعاة أن مباشرة المناصب العليا تقتضي من أولئك الذين يشغلونها صفات ثلاثًا: الأول استمساك مخلص بالدستور، والثانية كفاية عظمى لتصريف الشئون، والثالثة فضيلة وعدل مناسبان[1].

ولا شك أن هذه الأمور جميعًا تدخل في إطار إدراك الوسط العدل بالنسبة للوظائف والموظفين والإدارة العامة للدولة، فالمطلوب مما سبق هو الاعتدال والقياس العادل في تطبيق المبدأ الذي يرتكز عليه أي شكل من أشكال الحكومة[2]. وألا يساء استخدام السلطة تحت أي مسمى ولتحقيق أي غرض شخصي مهما كان.

3 - وجود نظام تربوي مطابق لدستور الدولة، وتلك نقطة في غاية الأهمية من وجهة نظر أرسطو بالنسبة لاستقرار الدول؛ حيث إن أنفع القوانين - حسب تعبيره - تصير لغوًا إذا كانت الأخلاق والتربية لا تطابق المبادئ السياسية الديمقراطية في الديمقراطية والأوليجارشية؛ لأنه ينبغي أن يعلم حق العلم أنه إذا حاد مواطن واحد عن حسن السلوك، فالدولة عينها تشاطر في هذا الإخلال بالنظام[3]. ولقد سبق أرسطو بهذا المبدأ كل النظم السياسية الحديثة التي اتخذت بالفعل من نظامها التربوي أداة للاستقرار السياسي؛ نظرًا لأنها تربي وتعلم النشء المبادئ السياسية التي تقوم عليه وتغرس فيهم احترام هذه المبادئ.

على أي حال، فإن مراعاة أي نظام سياسي لهذه المبادئ الثلاثة كفيل بأن يحفظ له الاستقرار، ولحكومته ودستوره الدوام، ويجنبه الاضطرابات والقلاقل والثورات.

سادسًا: الحكومة المثلى ونظرية السلطات الثلاث:

لعلنا الآن بعد أن عرفنا تحليل أرسطو لنظم الحكم المختلفة ونقده لها، وكذلك أسباب الثورات التي يمكن أن تحدث ضدها وكيفية علاجها، يمكن أن نتساءل: أي صورة من

(1) نفس المصدر، (ف 14)، ص 421.

(2) انظر: شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص 16.

(3) أرسطو طاليس: نفس المصدر (ك 8 - ب 7 - ف 20)، ص 423.

الحكم يفضل أرسطو ومن أي طبقة يمكن أن تتشكل؟! ومن جانب آخر كيف يمكن لهذه الحكومة أن تحكم بصورة تحقق الاستقرار للدولة ككل؟!

لقد تساءل أرسطو نفسه هذه التساؤلات عن خير أنواع الدساتير وأنواع الحكومات، واتساقًا مع نظريته الأخلاقية في أن الفضيلة ليست دائمًا إلا وسطًا بين طرفين، فإنه وجد «أن كل دولة تشمل ثلاث طبقات متميزة؛ المواطنون الأغنياء جد الغنى، والمواطنون الفقراء جد الفقر، والمواطنون الموسرون الذين يشغل وضعهم الوسط بين هذين الطرفين»[1]؛ ومن ثمَّ استنتج أن الإجماع السياسي هو على الخصوص أحسن ما يكون متى تكون من مواطنين ذوي ثروة متوسطة، وأن الدول حسنة الإدارة هي تلك التي فيها الطبقة الوسطى أكثر عددًا وأشد قوةً من مجموع الطبقتين الأخريين. وقد أكد ذلك من خلال الاستشهاد بأن «المشرعين الأخيار ظهروا من هذه الطبقة الوسطى، فقد كان منها صولون»[2]. وهو أكبر وأعظم مشرع عرفته بلاد اليونان.

ومن هنا فقد رجح أرسطو أن تكون حكومة مشَكَّلة من أفراد هذه الطبقة هي أفضل حكومة، وأن نظامًا سياسيًّا قادرًا على التكيف أفضل من غيره مع كل الأجسام السياسية بصفة عامة، ويكون بإمكانها جميعًا أن تحققه، ولا يتطلب فضيلة ليست في متناول الإنسان العادي، إنما هو النظام الدستوري Politeia بالمعنى الضيق للكلمة. إنه نظام "الجمهورية المعتدلة" التي تتشكل الدولة فيه من طبقات ثلاث وذات أغلبية من الطبقة الوسطى، ويحكمها حكومة دستورية من أفراد هذه الطبقة تلتزم في حكمها بدستور هو في واقع الأمر دستور مختلط أو معتدل بين النظام الأوليجارشي الذي يحكمه الأغنياء، والنظام الديمقراطي الذي يحكمه الفقراء[3]. إنه إذن نظام وسط في كل شيء في التشكيل الطبقي للدولة التي يحكمها، وفي التوسط بين طبقتي الأغنياء والفقراء بما يترتب على كل منهما

(1) نفسه: (ك 6 – ب 8 – ف 3)، ص 338 - 339.
(2) نفسه: (ب 8 – ف 9، ف 10)، ص 340 - 341.
(3) انظر: شوفالييه، نفس المرجع، ص 110 - 111.

من خصائص وعيوب قد تمثل خطرًا على الدولة وسببًا في إثارة الثورات فيها، ويحكمها فئة من تلك الطبقة الوسطى التي لا تطمع في ثروة ولا تعاني من فقر [1].

إن مثل هذه الحكومة التي تمثل الوسط العدل حسب تصور أرسطو بين أنواع الحكومات لا تحكم بشكل دكتاتوري أو مطلق؛ لأنها حكومة في دولة يفترض أن نظامها السياسي هو النظام الأمثل، والنظام السياسي الأفضل هو ما ينص المشرع فيه على أن ثمة سلطات ثلاثة: الجمعية العمومية، السلطة التنفيذية، السلطة القضائية. ولا تختلف الدول في الحقيقة إلا باختلاف هذه العناصر التي حدد أرسطو مهامها بدقة، فقد أشار إليها عمومًا بقوله: «إن الجمعية العمومية التي تتداول في الشئون العامة، وأن هيئة الحكام يلزم تنظيم طبيعتها واختصاصها وطريقة التعبير فيها، والهيئة القضائية التي من شأنها بمحاكمها المتنوعة الفصل في المنازعات».

ثم بدأ التفصيل في الحديث عنها حسب أهميتها؛ فالسُّلطة التشريعية التي هي لديه الجمعية العمومية هي بلا شك أهم السُّلطات، وأنها تقرر على وجه السيادة السلام والحرب، وعقد المعاهدات وحلها، وتصدر القوانين، وتصدر أحكام الإعدام والنفي والمصادرة وتنظر في محاسبة الحكام[2]. أما تشكيل هذه السُّلطة فقد يختلف من نظام سياسي إلى آخر، لكنها لابد أن تكون موجودة في أي نظام سياسي لأي دولة فهي «هيئة الشورى»، وهي «السيد الحق للدولة» بتعبير أرسطو[3].

أما ثاني السُّلطات فهي السُّلطة التنفيذية، وهي التي تختص بإدارة الدولة وتوزيع المهام التنفيذية فيها. أما ما هي هذه الإدارات الأصلية التي ينبغي أن توجد في أي دولة سواء كانت صغيرة أم كبيرة؟ وكذلك ما هي الوظائف الأهم وعددها والمدد التي ينبغي أن تكون مناسبة ومحدده لتولي أي وظيفة، وهل يتم توليها بالانتخاب أم بالقرعة؟! تلك

(1) أرسطو طاليس: نفس المصدر، (ب 11 - ف 1)، ص 348.

(2) نفسه: (ف 2)، ص 348.

(3) نفسه: (ف 10)، ص 348.

تساؤلات طرحها أرسطو وحاول الإجابة على بعضها تاركًا الإجابات الشافية عن كل منها لكل نظام سياسي ولكل دولة بحسب ظروفها المتغيرة[1].

أما السُّلطة الثالثة، السُّلطة القضائية فهي بتعبير أرسطو سلطة المحاكم التي تفصل في المنازعات، ويمكن أن يرد الحديث فيها حول ثلاث نقاط: موظفوها واختصاصاتها وطريقة تأليفها، أما الموظفون فإن القضاة يمكن أن يتخذوا إما من جميع المواطنين وإما من جزء منهم. وأما الاختصاصات فإن المحاكم تكون عدة أنواع منها: (1) محكمة لتصفية الحسابات العامة، (2) محكمة للفصل في الأضرار التي تلحق الدولة، (3) محكمة للفصل في انتهاك الحرمات الدستورية، (4) محكمة لطلبات التعويض من الأفراد أو من الحكام، (5) محكمة تفصل في القضايا المدنية المهمة، (6) محكمة لقضايا القتل، (7) محكمة للأجانب.

أما طريقة تأليف هذه المحاكم فهي تتراوح بين طريقة الانتخاب أو طريقة القرعة[2]. وتلك كانت الصورة التي عاصرها أرسطو في دساتير دول المدينة اليونانية.

ولا شك أن هذه النظرية التي أدرك فيها أرسطو بهذا الشكل الرائع سُلطات الدولة الثلاث والفصل بينها، على أساس أن كل واحدة منها مستقلة بوظائف وموظفين ومهام محددة، لاشك أنها قد ألهمت فلاسفة السياسة الليبراليين المحدثين. فقد كان أرسطو أول مَن أدرك فيما يبدو الفرق بين الدولة والحكومة على اعتبار أن الدولة هي مجموع المواطنين وكل هذه السُّلطات، وأن الحكومة هي فقط إحدى سُّلطات الدولة وهي السُّلطة التنفيذية، وأن السيد الحق للدولة ليس هي وإنما هو السُّلطة التشريعية (الجمعية العمومية). وأن هاتين السُّلطتين لا يمنعان وجود سُلطة قضائية مستقلة بمحاكمها المختلفة للفصل بين الأفراد في منازعاتهم وجرائمهم، إنها حقًّا من النظريات المشرقة والأكثر معاصرة من بين نظرياته السياسية الأخرى.

---

(1) انظر: نفسه: (ب 12 – ف 1 – 14)، ص 352 - 359.

(2) انظر: نفسه: (ب 13 – ف 1 – ف 24)، ص 360 - 362.

ولعلها تقودنا بما فيها من محاسن إلى التساؤل: ماذا عن الدولة المثالية الفاضلة عند أرسطو، وما هي عناصرها، وما هي صورة الحكم فيها، وبما تختلف عن الرؤية الأفلاطونية للدولة المثالية؟!

سابعًا: المدينة الفاضلة:

بداية نود لفت الانتباه إلى أن حديث أرسطو هنا عن «مدينة فاضلة» كان حديثًا لا ينفصل - بل يتكامل - مع جوانب فلسفته السياسية الأخرى، وربما ما فاته ذكره في حديثه عن عناصر المدينة الفاضلة عبر كتابين كاملين من السياسة يكون قد استغنى عنه حتى لا يكون تكرار. ولعل هذه النقطة التي نشير إليها الآن تقودنا إلى تساؤل هام: هل كان من الضروري أن يتحدث أرسطو عن دولة مدينة فاضلة جديدة بعدما انتقد هو أفلاطون في ذلك؟! وبعدما قدم تلك النظريات السياسية التي أشرنا إلى بعضها، والتي تتضمن تلقائيًا صورة الدولة وأساسها وعناصرها الأساسية ونظام السُّلطات فيها ...إلخ؟!

الحقيقة أنني أعجب من أن أرسطو لم يلتفت إلى هذا التساؤل وتحدث عن دولة مدينة فاضلة وكأن قد أصبح قدرًا مقدورًا أن يتحدث عن ذلك رغم أنه قد فات فعلًا أوانه؛ ذلك أن أرسطو قد شهد بالفعل سقوط نظام دول المدن تحت وطأة التوسع الإمبراطوري الذي قامت به مقدونيا مجتاحة كل تلك الدول، بل وشهد من سيطرتها بقيادة تلميذه الإسكندر على مناطق كثيرة من مناطق العالم المعروفة، وكان من بينها مناطق شهدت إمبراطوريات ضخمة في التاريخ القديم مثل فارس ومصر. إذن لنتساءل: ما هو مبرره إذن في التحدث عن دولة مدينة فاضلة؟! وهل كان بإمكان أي دولة مدينة مهما كانت فاضلة أن تقف أمام الزحف الإمبراطوري لمقدونيا وفتاها الذهبي: الإسكندر؟!

الحق أنه لم يعد ثمة مبرر إلا أنه قد تحدث عن معالم تلك الدولة الفاضلة كمجرد تقليد غرسه في نفسه - دون أن يشعر - حب أفلاطون وضرورة أن يقلده حتى في ما فضل أن ينتقده كثيرًا فيه دولة المدينة المثالية! ومن ثَمَّ جاءت مدينته هو باهتة المعالم ليس فيها حرارة الإبداع ولا دفقة التأمل لصالح مستقبل أفضل كما كان الشأن عند أفلاطون.

على أي حال، لقد بدا هذا التقليد لأفلاطون من البداية حيث كان أرسطو أميل إلى بناء مثل هذه الدولة على الفرد وليس على الأسرة كما كان شأنه في بداية تحليله للمسألة السياسية في مطلع «السياسة»، فها هو يعرف الدولة الفضلى بأنها «هي بالبديهة تلك التي فيها كل مواطن أيًّا كان يستطيع بفضل القوانين أن يحسن تعاطي الفضيلة – ويكفل لنفسه أكثر ما يكون من السعادة»[1]. وبالطبع لا أحد ينكر على أرسطو أن الأسرة مكوِّنها الأساسي الفرد، ومن ثمَّ يحق له البناء على الفرد لا على الأسرة، لكن كان قد عاب على أفلاطون ذلك، وفضل البدء من الأسرة وبحث الروابط داخلها من خلال فهم كان أكثر دقة وشمولا لمعنى الضرورة الاجتماعية.

لقد دخل أرسطو في إيراد تفاصيل عناصر مثل هذه الدولة الفاضلة ووضع شروطًا قاسية مفرطة في المثالية لكل عنصر منها، وإلى بعض هذه التفاصيل:

أولا: فمن حيث سعة المدينة وعدد سكانها ينتقد أرسطو أولئك الذين يتصورون أن الدولة السعيدة ينبغي أن تكون فسيحة الأرجاء، ويؤكد أن لكل دولة مهمة تقوم بها، وأن أكبر دولة هي التي تستطيع على خير وجه أن تقوم بمهمتها «وليس مهمًّا في أداء الدولة لمهمتها مدى سعة مساحتها أو كثرة عدد سكانها؛ لأنه ينبغي أيضًا التمييز بين دولة عظيمة ودولة كثيرة السكان. إن الشواهد تثبت في رأيه: «أن من العسر، بل ربما من المحال أن يحسن تنظيم مدينة سكانها أكبر عددا مما ينبغي، والقوانين الصالحة تنتج بالضرورة النظام الحسن، غير أن النظام ليس ممكنًا في جمع أكبر مما يلزم، فالقدرة الإلهية التي تشمل العالم بأثره هي وحدها القادرة على إقرار النظام فيه»[2].

لكل ذلك يقول أرسطو ببساطة: إن الجميل ينتج عادة من توافق العدد والسعة، والكمال للدولة يكون بالضرورة بأن يجمع في رقعة كافية عددًا مناسبًا لها من المواطنين[3]. إن المدينة المثالية عنده ينبغي أن تتكون إذن من مساحة تمكن الكتلة السكانية المجتمعة

(1) نفسه: (ك 4 – ب 2 – ف 3)، ص 240.

(2) نفسه: (ك 4 – ب 4 – ف 3 - 4 - 5)، ص 247 - 249.

(3) نفسه: (ك 4 – ب 4 – ف 6)، ص 249.

فيها سياسيًّا أن تقوم بتدبير أمور معيشتها، ولا ينبغي أن تنمو مساحتها فتزيد عن هذه الحدود، وكذلك لا ينبغي أن تقل مساحتها فلا تكفي لحاجة كتلتها السكانية.

ثانيًا: أما من حيث موقع هذه المدينة؛ فأرسطو يفترض ضرورة وجود عدة شروط إستراتيجية، منها أن يكون موقعها على أرض خصبة تكفي حاجة مواطنيها، وأن يكون هذا الموقع سهل المراقبة حتى يسهل الدفاع عنها وقت الحرب، وأن يكون هذا الموقع صالحًا سواء من جهة البر أو من جهة البحر؛ حتى يسهل تلقيها الإمدادات الغذائية ونقل ما يزيد عن حاجتها من البقول والأخشاب وسائر الحاصلات[1].

ثالثًا: أما بخصوص توافر عناصرها الضرورية للحياة، فيشترط أرسطو أن تكون كل عناصر الحياة طبيعية وبشرية موجودة ومؤهلة لإسعاد أهل هذه المدينة. وقد حصر هذه العناصر في ضرورة توافر المواد الغذائية الضرورية، ثم الصنائع والفنون المختلفة وتوافر الأدوات التي لا غنى عنها في الحياة، كذلك توافر الأسلحة التي من شأنها تأييد السلطة العامة للدولة في الداخل بتأديب العصاة أو دفع الأعداء الخارجين الذين يمكن أن يهاجموها. وأيضًا توافر المرافق العامة اللازمة للحياة، وكذلك الأشخاص الذين يقومون على هذه المرافق من أناس أغنياء ينفقون، وكهنة يقومون على أمر العبادة، وقضاة ليفصلوا في المنازعات، وكذلك الصناع والزراع والجنود ...إلخ[2].

ومع تأكيد أرسطو على وجود كافة العناصر السكانية اللازمة لتحقيق الكمال للدولة، إلا أنه يمايز بين هؤلاء المواطنين فليس مواطنًا حرًّا إلا الذين لا يمارسون الأعمال الخسيسة والمضادة للفضيلة؛ إذ ينبغي أن يتفرغ المرء من هؤلاء للفضيلة والاشتغال بالشيء العام. ومن ثَمَّ يقصر أرسطو في النهاية العناصر الأساسية للدولة على ثلاثة عناصر؛ اثنان منهما يقومان على الأمور السياسية هما: الجند والجمعية العمومية. والآخر يقوم على أمور ممارسة شعائر العبادة للألوهية وهؤلاء هم الكهنة.

(1) نفسه: (ك 4 – ب 5 – ق 1 – ف 6)، ص 251 - 253.

(2) نفسه: (ك 4 – ب 7 – (ف 1 – ف 5)، ص 257 - 258.

فالدولة لا تستغني عن وجود الزراع والصناع وأصحاب الحِرف المختلفة، لكن ما يقوم فيها على الشئون السياسية هما فقط رجال الحرب والقائمون على المداولات السياسية (أي أعضاء الجمعية العمومية).

رابعًا: أما بخصوص توزيع الثروات والملكيات، فقد ألمح أرسطو هنا إلى ضرورة الاستفادة من القوانين المنظمة لذلك في الدول القديمة ذات الخبرة الطويلة في ذلك ومنها مصر[1]. وربما تكون هذه المرة من الاستثناءات القليلة التي يذكر فيها أرسطو مصر كمصدر من مصادر فكره. فمن الطبيعي وبعد تأملات مستفيضة أن يقرر «أن حق الانتفاع مشتركًا بين المواطنين لأجل أن يكفل لهم عيشتهم». ومن الضروري أن تنقسم الملكيات عمومًا إلى قسمين؛ قسم منها عام يمكِّن الدولة من تسديد نفقات الإدارة ونفقات العبادة الإلهية؛ لأنها عبء مشترك على المدينة. وقسم خاص للأفراد على أن يمتلك كل مواطن قطعتين من أرض المدينة تكون إحداهما على الحدود والأخرى بالداخل؛ حتى يهب للدفاع عنها في الموضعين وقت الحروب[2].

وهو يرى أن هذا التوزيع عادل ويكفل المساواة بين المواطنين ويؤكد اتحادهم في مواجهة الأعداء. أما مَن هم الذين يزرعون هذه الأراضي فهم بالطبع العبيد الذين ينبغي ألا يكونوا جميعًا من بلد أو أمة واحدة، وألا يكونوا أهل حرب حتى نضمن صلاحهم للعمل وعدم تفكيرهم في الثورة[3] على المواطنين الأحرار مواطني المدينة الفاضلة.

خامسًا: أما بخصوص شروط الزواج والتناسل، فقد خاض فيها أرسطو كما خاض فيها أفلاطون تمامًا في محاورة القوانين وإن اختلفا في التفاصيل، وبالنسبة لأرسطو فقد شدد على ضرورة توافق الطباع بين الزوجين، وأن يتزوجا في السن المناسبة للزواج، وبعد تحليل وافٍ قرر أن السن المناسبة لزواج الفتاة بلوغها ثماني عشرة سنة، وبالنسبة للرجال سبع وثلاثين أو أقل قليلا، وهذه السن هي الأنسب للطرفين لكي يكون النسل قويًا.

---

(1) نفسه: (ك 4 – ب 9 – (ف 4 – ف 5)، ص 263.

(2) نفسه: (ك 4 – ب 9 – (ف 6 – ف 7)، ص 264.

(3) نفسه: (ك 4 – ب 9 – (ف 8 – ف 9)، ص 264 - 265.

أما بخصوص الوقت المناسب لإتمام الزواج فينبغي الرجوع فيه للأطباء وعلماء الطبيعة؛ إذ يستطيع الأولون أن يعينوا الصفات لصحة الزوجين، ويستطيع الآخرون أن يخبروا بأي الرياح يحسن اختيارها، وإن كانت ريح الشمال في رأيه خير من ريح الجنوب. وطالب أرسطو الأمهات بأن يعنوا طوال مدة الحمل بالتزام نظام معين ويتجنبن الكسل ويخفضن من الغذاء، كما ينبغي تحديد عدد الأطفال وإن كانت الزوجات خصبة إلى ما وراء الحد المفروض فينبغي الإيعاز بالإجهاض. كما لا ينبغي بموجب القانون العناية بأولئك الذين يولدون مشوهي الخلقة. وكما تحددت سن الزواج المناسب، كذلك حدد أرسطو السن الواجب الإقلاع فيها عن ذلك، وهي سن الخمسين أو ما بعدها بأربع سنين أو خمس. أما إذا حدثت الخيانة من أحد الزوجين في فترة الزواج فينبغي أن يكون ذلك مجلبة للعار وليعاقب الخائن أو الخائنة على ذلك عقابًا فاضحًا وفي غاية الشدة[1].

سادسًا: أما بخصوص تربية الأطفال والعناية بهم؛ فقد حرص أرسطو على التأكيد على أهمية التغذية السليمة لهم منذ ولادتهم. وعلى ضرورة أن نجنب أبصارهم وأسماعهم كل مشهد وكل قول لا يليق بالرجل الحر. وإن بلغوا سن الشباب ينبغي أن يحرم القانون عليهم مشاهدة القطع التمثيلية البذيئة والمضحكة إلى أن يبلغوا السن التي يمكنهم فيها فعل كل شيء بعد أن يكونوا بالتربية السليمة قد تحصنوا من تلك الأخطاء. وقد تحدث أرسطو في هذا الإطار عن مرحلتين فقط من المراحل التربوية التي يمكن للأطفال أن يخضعوا لها ويسبقهما مرحلة تمهيدية من سن الخامسة إلى سن السابعة حيث يمكن أن يلقى عليهم الدروس التي ستلقى عليهم فيما بعد. أما المرحلة الأولى فمن السابعة إلى سن البلوغ وتبدأ الثانية بعد سن البلوغ حتى الحادية والعشرين[2]. ولم يشغل أرسطو نفسه كما فعل أفلاطون ببيان التدرج الذي ينبغي اتباعه في هاتين المرحلتين التربويتين وماذا ينبغي أن يتعلمه الأبناء في كل مرحلة وكيفية الانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية... إلخ.

---

(1) انظر: نفسه: (ك 4 – ب 14– (ف 1 – ف 12)، ص 281 - 285.

(2) انظر: نفسه: (ك 4 - 15 (ق 1 – ف 11)، ص 286 - 289.

لقد اكتفى أرسطو فقط بتعيين هاتين المرحلتين التربويتين والمرحلة التمهيدية لهما زمنيًّا فقط. ثم تحدث عن المبدأ العام للتربية وهو مبدأ سياسي؛ حيث إن أخلاق الأفراد وعاداتهم في كل مدينة هي الكفيلة بقوام الدولة «ومن ثَمَّ فإن القوانين يجب أن تكون دائمًا مناسبة لمبدأ الدستور أي تعلم الأخلاق الديمقراطية يحفظ الديمقراطية، والإوليجارشية تحفظ النظام الأوليجارشي وهكذا»[1]. وهذا المبدأ السياسي للتربية يترتب عليه مبدأ آخر هو ضرورة أن تكون التربية في الدولة واحدة متماثلة لجميع أعضائها[2]، وألا يترك أمر التربية لكل مواطن يربي أولاده على هواه!

وقد أشار بعد ذلك إلى عموم ما اتفق عليه في عصره من المواد التعليمية؛ فهي أربعة أجزاء متميزة: الأدب والرياضة البدنية والموسيقى وأحيانًا الرسم. وبالنسبة للأول والأخير من هذه الأجزاء فإن منفعتهما محققة في الحياة كلها. أما الثاني فإنه هام نظرًا لأنه يورث الشجاعة. أما الموسيقى فمنفعتها - على حد تعبيره - مثار للشك لأنه عادة ما ينظر إليها على أنها لذة ليس غير[3]! فالآباء يقصد آباءه وأجداده من اليونانيين لم يروا في الموسيقى إلا مجرد استراحة خليقة بالرجل الحر[4]، وهو يضيف أنها استمتاع حق وأنها حاضة على الفضيلة إذا أحسن الاستمتاع بها؛ ولذلك فيمكن في رأيه إدخالها في البرامج التعليمية للأطفال[5]، فهي نافعة بالنسبة لهم لأنها تقيهم الملل وهي كذلك تصلح لتثقيف العقل وتزكية النفس معًا[6]، وليست كل الموسيقى بالطبع محققة لهذين الأمرين وإنما فقط «الأغاني والألحان التي لها شيمة أدبية»[7]، والمقصود بأن يكون لها شيمة أدبية هنا، أن تكون هذه الأغاني والألحان محققة لمنفعة خلقية وذات أثر طيب في النفس.

---

(1) نفسه: (ك 5 - ب 1- ف 1)، ص 290.

(2) نفسه: (ف 2)، ص 290.

(3) نفسه: (ف 3)، ص 291.

(4) نفسه: (ف 6)، ص 294.

(5) نفسه: (ب 3 - ف 7)، ص 297.

(6) نفسه: (ب 7 - ق 4)، ص 308.

(7) نفسه: (ب 7 - ف 8)، ص 309.

وهكذا تمت معالم المدينة الفاضلة عند أرسطو بما يلزمها من شروط تبدأ بالمساحة وعدد السكان، وتنتهي بشروط خاصة بالتربية الفاضلة داخل هذه الدولة - المدينة الفاضلة، ووضح فيها تركيزه على المحافظة على التقاليد اليونانية التي عاصرها، وإن كان قد تأثر فيها ببعض التعاليم الشرقية وبعض الآراء الأفلاطونية. لكن السؤال الذي لا يزال يحتاج إلى إجابة شافية: ماذا في هذه المدينة الفاضلة يختلف بوضوح عما قدمه أستاذه أفلاطون، خاصة وأنه قد أصر كما أشرنا فيما سبق على نظام «دولة المدينة» في عصر تحققت فيه فعلًا أول إمبراطورية غربية يونانية في التاريخ.. إمبراطورية الإسكندر انطلاقًا من مقدونيا! فهل كان بإمكان مثل هذه المدينة مهما كانت مثالية في كل شروطها وكافة نواحيها أن تصمد أمام إمبراطورية مثل هذه؟! أم أن الأمر هنا كان مجرد رسم معالم مدينة مثالية رغم أن كل الأحداث الواقعية كانت قد أنهت وإلى الأبد «دولة المدينة»!! وإذا كان ذلك كذلك، فهل لا يزال أرسطو هو فيلسوف الواقعية السياسية أم أن الأجدر بنا أن نقول هنا إنه خرج من عباءة الواقعية، بل خرج من عباءة محاولة التوفيق بين الواقع والمثال[1] إلى مثالية متطرفة لا يمكن أن يقبل بها أحد لا في عصره ولا بعد عصره؛ لأنه كما قلنا رسم معالمها في زمن كان قد ولَّى فيه وإلى غير رجعة نظام «دولة المدينة».

(1) انظر دراستنا: أرسطو واكتمال المشروع الحضاري اليوناني: منشورة في كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم، الطبعة الثالثة، دار قباء لطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.



الفصل العاشر

فلسفة الفن

تمهيد:

رأينا فيما سبق حين الحديث عن تقسيم العلوم أن ثمة صنفًا ثالثًا يمكن أن يطلق عليه العلوم الإنتاجية، ومن الإنتاج أو الفن عمومًا نوعان عند أرسطو: الإنتاج الصناعي النافع في الحياة العملية، والإنتاج الفني أو ما يعرف الآن بالفنون الجميلة. وقد وضع أرسطو كتاب الشعر لدراسة النوع الثاني من الإنتاج فهو علم إنتاجي؛ فالفنون وعلى رأسها الشعر هي نوع من الإنتاج التخيلي. وقد جاء اسم الكتاب باليونانية Poetica معبرًا عن ذلك فهو يشير بوجه عام إلى الإنتاج الفني عمومًا، وقد وضح من الكتاب أن أرسطو قد كتبه وتحت بصره كل الإنتاج الأدبي البديع الذي أبدعه الشعراء والأدباء اليونانيين[1]، فلم يكن الكتاب مقصورًا على نظرية أرسطو في الشعر بل في الفنون جميعًا قصة ومسرح وشعر، التراجيدي منها والكوميدي، وكذلك على رؤية أرسطية ناضجة في النقد الفني. وكل ذلك قدمه أرسطو متسقًا مع رؤيته الفلسفية العامة ميتافيزيقية كانت أو أخلاقية، طبيعية كانت أو سياسية. ولا أدل على ذلك من أنه قد لمس موضوعات كتاب الشعر في مؤلفاته الأخرى، وخاصة كتاب السياسة الذي تحدث فيه تفصيلًا عن نظريته في التربية عمومًا والتربية الموسيقية على وجه الخصوص، وخص الموسيقى فيه بجزء كبير[2].

---

(1) د. أميرة حلمي مطر: فلسفة الجمال، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984م، ص 59 - 60.

(2) انظر: أرسطو طاليس: كتاب السياسة، الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، الكتاب الخامس، ص 298 - 310.

وكتاب الخطابة الذي يعد حديثًا في أحد الفنون، فن الخطابة وكذلك كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس الذي يرتبط ارتباطًا وثيقًا في موضوعه، موضوع التمييز بين الفضيلة والرذيلة بفلسفة الفن وأنواعه وبنظريته النقدية المبنية التي يميز فيها بين الفن الجيد والفن الرديء على أساس أخلاقي.

أولًا: الفن محاكاة:

إن الإنتاج الفني عمومًا عند أرسطو محاكاة؛ فالفنون الجميلة عمومًا تعتمد على المحاكاة؛ فهي تشترك جميعها في هذه الصفة صفة المحاكاة، ولكنها لاتستغرق وحدها هذه الصفة، بمعنى أن كل فن جميل فيه محاكاة، لكن ليست كل محاكاة فنًّا جميلا[1].

ولننظر عمومًا في معنى المحاكاة عند أرسطو، ثم نوضح كيف أن الفنون الجميلة عنده كلها محاكاة، وإن اختلفت صور المحاكاة من فن إلى آخر.

(أ) معنى المحاكاة:

من المعروف أن أفلاطون سبق أرسطو للحديث عن أن الفن محاكاة، وإن كان قد ميز بين الفن الجيد والفن الرديء على أساس نظريته الفلسفية العامة؛ فإن كان محاكاة للأصل الذي يلتزم الحق والخير والجمال، وإن غاب عن الفنان هذه المعرفة الوثيقة بالأصل الذي يحاكيه، يكون الفن الرديء الذي هو محاكاة للطبيعة؛ ومن ثَمَّ يكون هذا النوع من الفن مجرد خداع وتمويه لإثارة اللذة الحسية لذة الجاهلين والسذج. وفي ضوء هذا كان نقد أفلاطون العنيف لفنون عصره المستحدثة التي لا تراعي ضرورة المعرفة الحقيقية لمعاني الحق والخير والجمال[2].

(1) انظر: تقديم د. زكي نجيب محمود لترجمة د. شكري عياد لكتاب الشعر لأرسطو، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967م، ص(هـ).
(2) د. أميرة حلمي مطر، نفس المرجع السابق، ص 40.
وانظر أيضًا: ما كتبناه عن أفلاطون والفن، نشر في فلاسفة أيقظوا العالم، الطبعة الثالثة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م، الفصل السابع، ص 112 وما بعدها.

أما أرسطو فقد كان له فضل ضبط المصطلح وتطبيقه على الفنون الجميلة وحدها[1]. كما كان له فضل التأكيد على «أن المحاكاة أمر فطري موجود للناس منذ الصغر، وأن الإنسان يفترق عن سائر الأحياء بأنه أكثرها محاكاة وأنه يتعلم ما يتعلم بطريق المحاكاة»[2]. وبالطبع فإن الإنسان الفنان في محاكاته ليس مجرد إنسان عادي، بل هو منتج مبدع فهو لا يحاكي الأشياء المحسة كما هي أو يحاكي حقائقها كما عند أفلاطون، وإنما المحاكاة هي في الأساس عند أرسطو محاكاة للشخصيات والانفعالات والأفعال الإنسانية، فهي إذن ليست مجرد محاكاة للعالم المحسوس بأشيائه وكائناته الحية والجامدة، بل هي تتعدى ذلك لتكون محاكاة لدنيا الحياة العقلية داخل الإنسان[3]. لقد طور أرسطو إذن معنى المحاكاة في الفن فجعلها أفضل ما تكون حينما تكون محاكاة ليس للطبيعة الخارجية فقط، بل أيضًا للطبيعة الداخلية للإنسان بما فيها من معاناة وإحساسات.

(ب) وسائل المحاكاة:

إن للمحاكاة عند الفنان وسائل تختلف بمقتضاها صورة الفن الذي يبدع فيه ومجاله، وهذه الوسائل هي العناصر الثلاث: الإيقاع Rhythm، اللغة Language، والنغم Tune. وهذه الوسائل تشترك جميعًا في صفة التعاقب على لحظات الزمن في فترة معينة، في مقابل صفة الامتداد المكاني الذي تتميز به الفنون التشكيلية من تصوير ونحت. إن تلك الوسائل الثلاث تشكل جوهر الشعر؛ إذ إن جوهره في هذا الامتداد الزمني عبر الإيقاع واللغة والنغم. وإلى الشعر بهذا المعنى الواسع ترتد أو تتولد عدة فنون؛ حيث إن ثمة خمس حالات لتداخل الوسائل الثلاث السابقة:

1 - فإذا كنا أمام الإيقاع وحده .. كان فن الرقص.

2 - وإذا كنا أمام اللغة وحدها.. كان فن النثر (كما في المحاورات السقراطية).

---

(1) د. أميرة حلمي مطر، نفسه، ص 97.

(2) أرسطو طاليس: كتاب الشعر، ترجمة د. شكري عياد، سبق ذكره، ص 36.

(3) زكي نجيب محمود، نفس المرجع السابق، ص(و).

3 - وإذا اجتمع الإيقاع واللغة معًا.. كان الشعر بنوعيه شعر الملاحم، والمدح والمراثي.

4 - وإذا اجتمع الإيقاع والنغم معًا.. كان فن الموسيقى (موسيقى الآلات).

5 - وإذا اجتمعت العناصر الثلاثة (الإيقاع واللغة والنغم) .. كان الشعر الغنائي، وكانت التراجيديا والكوميديا[1].

وقد لخص أرسطو رؤيته بقوله عن الفنون السابقة: «فكذلك الأمر في الفنون التي ذكرناها»، فجميعها تحدث المحاكاة بالوزن (النغم) والقول (اللغة) والإيقاع، إما بواحد منها على الانفراد أو بها مجتمعة»[2].

(جـ) موضوع المحاكاة:

وإذا كانت تلك الوسائل المختلفة للمحاكاة تنتج تلك الفنون المختلفة، فإن السؤال هو: ماذا يكون موضوع المحاكاة التي يحاكونها؟!

إن المحاكاة عند أرسطو كما قلنا هي محاكاة للناس في أفعالهم وانفعالاتهم؛ فالذين يقومون بالمحاكاة يحاكون أناسًا يعملون.. وهؤلاء المحاكون بالضرورة إما أخيارًا أو أشرارًا، فإن ما ينتج من ذلك أن المحاكين إما أن يكونوا خيرًا من الناس الذين نعهدهم أو شرًّا منهم أو مثلهم كما هي الحال في التصوير[3]، وبقية الفنون الأخرى؛ فالفنان يحاكي الناس على شاكلته فإن كان خيرًا فهو يحاكي الخير، وإن كان ميالًا إلى الشر فهو يحاكي الشر؛ فقد يصور الفنان الناس خيرًا مما هم عليه فعلًا، أو أسوأ مما هم عليه أو قد يحاكيهم كما هم، وذلك كما قلنا يتم تبعًا لميوله أو تبعًا لانفعاله هو الآخر!

إن الشاعر عند أرسطو يحاكي الناس في فعلهم، ولما كان هؤلاء الناس أحد ثلاثة أصناف: فإما أن يكونوا أسوياء مع الطبيعة البشرية أو فوقها أو دونها، فإن الشاعر في شعره

(1) Ross (S. W. D.): Aristotle, P.277.

وكذلك: زكي نجيب محمود، نفسه، ص(و).

(2) أرسطو طاليس: نفس المصدر السابق (1)، ص 28.

(3) أرسطو طاليس: نفسه (2)، ص 32.

سواء يتفاوت في محاكاة الناس على ذلك النحو؛ فإن الشعر التراجيدي تصوير للجوانب السامية من البشر، بينما الكوميديا تصور الناس الذين هم دون المستوى المتوسط لا من حيث إنها تتعقب كل نواحي النقص في الطبيعة البشرية، بل من حيث إنها تختص بناحية واحدة مما يثير السخرية من تصرفات الإنسان.

وواضح من ذلك التصنيف لموضوعات المحاكاة في الفنون عامة وفي الشعر خاصة وبينهم الرباط الذي قلناه، إنما هو تصنيف يستند على أساس أخلاقي، فهو يصنف الناس إلى أخيار وأشرار أو أسوياء بين هؤلاء وأولئك. وبالطبع فإن هذا الأساس الأخلاقي لتصنيف موضوعات الفن والبشر تأثر فيه أرسطو بأستاذه أفلاطون الذي ربط بين الجمال والخير[1].

(د) طرق المحاكاة:

وبعد أن تعرفنا على معنى المحاكاة عمومًا وعلى وسائلها وموضوعها، ينبغي أن نعرف أنها تتخذ لديه صورتين؛ فالمحاكاة إما محاكاة بالرواية السردية أو محاكاة بالتخيل المسرحي. وعلى أساس هاتين الصورتين يميز أرسطو بين الملحمة والمسرحية؛ فالأخيرة تحاكي الفعل بالفعل نفسه والأولى تحاكي الفعل بالرواية عنه[2].

وها هنا يميز أرسطو تفصيلًا بين القصص الملحمية، وبين المسرحيات التراجيدية؛ فهما معًا يحاكيان الأفعال البشرية السابقة بشعر فيه الفخامة والجزالة، لكنهما يختلفان في أمرين هامين: أولهما: أن الملحمة تتمثل في لون واحد من النظم السردي الروائي. وثانيهما: أن الملحمة أيضًا لا تتقيد بفترة معينة من الزمن، كما في التراجيديا التي تقيد نفسها عادة بفترة محددة قد لا تتعدى اليوم الواحد. ومن ثمَّ فهما يختلفان في الطول وعلى ذلك يختلفان في الحدث الذي يصورانه؛ فقد يكون الحدث في الملحمة حدثًا

---

(1) د.زكي نجيب محمود، نفس المرجع السابق، ص. (ز-ح).
وانظر كذلك: Ross: Aristotle, P.279.
(2) د. زكي نجيب محمود، نفسه، ص (ح).

تاريخيًا ممتدًا لفترة طويلة. أما في التراجيديا فهي ملتزمة بحدث يكون مدته لا تتعدى هذا اليوم الواحد. وبالطبع فإن وحدة الزمن ووحدة الحدث يترتب عليها بالنسبة للتراجيديا أيضًا وحدة المكان؛ إذ إنه مادام الفعل واحدًا فلابد أن يكون مكانه واحدًا أيضًا، فلا يعقل أن يقع في مكانين مختلفين في وقت واحد[1]. أما بالنسبة للملحمة فإن طول الزمن يتيح فيها تعدد الأحداث وتتاليها، كما قد يتنوع المكان خلال تلك الأحداث. إن التراجيديا عند أرسطو قد تقبل الإبهار والروعة، لكن الملحمة أشد قبولًا لغير المعقول لأن الشخص لا يرى وهو يعمل. ومخالفة العقل هي أكبر ما يعتمد عليه عنصر الروعة.. فكل مَن يروي قصة يضيف إليها بعض العجائب ليسر السامعين، وقد كان هوميروس خاصة هو الذي علَّم الشعراء الآخرين كيف يتقنون الكذب»[2].

وعلى ذلك يكون شعر الملاحم أكثر إبهارًا وروعة من الترجيديا؛ نظرًا للقدرة التي يمتلكها الشاعر من أمثال هوميروس على إضافة العجائب على القصص التي يرويها، وهذه العجائب أقرب إلى الكذب واللامعقول منها إلى الصدق والمعقول!

ثانيًا: الكوميديا:

إن من أهم الأنواع الأدبية عند أرسطو التراجيديا والكوميديا. وإن كان قد خصص معظم كتابه «الشعر» للحديث عن الترجيديا، فإن الأرجح أنه كان قد كتب قسمًا آخر عن الكوميديا، لكنه فُقد حسب الإشارات التي وردت في مؤلفات الأقدمين، والتي تتحدث عن قسمين لهذا الكتاب أحدهما تحدث فيه عن التراجيديا والآخر عن الكوميديا[3].

على أي حال فإنه رغم ضياع ذلك الجزء الذي فصل فيه أرسطو حديثه عن الكوميديا، فإنه قد عرفها قائلًا: «إنها محاكاة الأدنياء، ولكن لا بمعنى وضاعة الخلق على الإطلاق؛

---

(1) نفسه: ص (ح، ط).

وراجع: أرسطو طاليس: نفس المصدر (23)، الترجمة العربية ص 130، ص 132.

وأيضًا: نفس المصدر (24)، ص 134، ص 136.

(2) أرسطو طاليس: نفسه (24)، ص 138، ص 140.

(3) انظر: د. أميرة حلمي مطر، نفس المرجع، ص 59.

فإن المضحك ليس إلا قسمًا من القبيح، والأمر المضحك هو منقصة ما وقبح لا ألم فيه ولا إيذاء»[1]. كما تحدث عن بعض تاريخها الغامض؛ إذ لم يعرف بعد - كما قال - مَن الذي استخدم الأقنعة فيها، ومَن الذي جعل لها المقدمات أو زاد عدد الممثلين الذين يؤدونها، في الوقت الذي نعرف فيه أول مَن كتب القصص فقد كان صقليًّا، وكان كرايتس أول شاعر أثيني يهجر الشعر ويبدأ في كتابة قصص وحكايات ذات معنى عام[2].

وسبق أن أشرنا إلى أنه إذا ما اجتمعت معًا وسائل المحاكاة الثلاثة (الوزن واللفظ والنغم) كان الشعر الغنائي كما كانت الكوميديا والتراجيديا. كما أشرنا أيضًا إلى أن التراجيديا محاكاة للجوانب السامية للإنسان، بينما التراجيديا محاكاة للناس الذين هم دون المستوى الوسط، فهي كما أشار أرسطو في التعريف السابق تتعقب نواحي النقص في الناس الذين هم دون المستوى (الأدنياء). وتبرز أحد هذه الجوانب فيكون هذا مثارًا للسخرية والضحك في رأي أرسطو نقص وقبح، لكنه ليس مؤلمًا أو مؤذيًا؛ ومن ثَمَّ فهو متاح للترويح عن الناس الأخيار!

ثالثًا: التراجيديا:

(أ) معنى التراجيديا وعناصرها الأساسية:

يعرف أرسطو التراجيديا بقوله إنها: «محاكاة فعل جليل، كامل، له عِظم، في كلام ممتع تتوزع أجزاء القطعة عناصر التحسين فيه. محاكاة تمثل الفاعلين ولا تعتمد على القصص وتتضمن الرحمة والخوف لتحدث تطهيرًا لمثل هذه الانفعالات. وأعني بالكلام الممتع ذلك الكلام الذي يتضمن وزنًا وإيقاعًا وغناءً، وأعني بقول تتوزع أجزاء القطعة عناصر التحسين فيه أن بعض الأجزاء يتم بالعروض وحده على حين أن بعضها الآخر يتم بالغناء. وإذا كانت المحاكاة يقوم بها أناس يعملون فيلزم أولًا أن تكون تهيئة

(1) أرسطو طاليس: نفس المصدر (5)، الترجمة العربية ص 44.

(2) نفسه: (5)، ص 46.

المنظر جزءًا من أجزاء التراجيديا، ويلي ذلك الغناء والعبارة، وبهذه الثلاثة تتم المحاكاة، وأعني بالعبارة نظم الأوزان نفسه. أما الغناء فلا يخفى معناه على أحد»(1).

بتلك العبارة الموجزة البليغة عرف أرسطو الترجيديا وحدد مضمونها وهدفها؛ إن التراجيديا هي إذن ذلك البناء الدرامي المسرحي الذي يحاكي فعلًا معينًا أو حدثًا معينًا له طول معين، ويشترط في هذا البناء الدرامي أن يعبر عنه بكلام ممتع؛ أي الأفضل أن يكون شعرًا ذا وزن وإيقاع يمكن غناؤه. كما يشترط في هذا البناء الدرامي أن يكون محاكاة لأفعال البشر الحقيقيين ولا يكون معتمدًا على التخيل أو الخيال المطلق. وأن يكون قادرًا على توليد انفعالات معينة في النفس الإنسانية خاصة الرحمة والخوف.

وإذا ما تم بناء هذا العمل على ذلك النحو كان في عرف أرسطو قادرًا على إحداث التأثير المطلوب في المتلقين. وهذا التأثير معروف عنده بالتطهير Katharsis. إنها تطهر نفس المتلقي من مثل هذه الانفعالات التي تثيرها فيه.

إن أرسطو يعتبر أن أعظم أجزاء التراجيديا هو "نظم الأعمال؛ فالتراجيديا ليست محاكاة للأشخاص بل للأعمال والحياة، وللسعادة والشقاء، والسعادة والشقاء هما في العمل(2). إن القصة إذن هي أساس العمل التراجيدي وهي على حد تعبير أرسطو: «نواة التراجيديا والتي تتنزل منها منزلة الروح»(3).

ومع أن القصة هي أساس العمل ونواته الأولى، فإنها ينبغي أن تتكامل مع العنصرين الأساسيين الآخرين وهما: الأخلاق والفكر؛ حيث إن التراجيديا ليست محاكاة لأي عمل إنساني كيفما اتفق، وإنما هي محاكاة لفعل، وهذا الفعل ينبغي أن يكون تصويرًا لأخلاق مجيدة يسعى الكاتب أن يعبر عنها ويثير من خلالها أفكارًا لدى المتلقي، ولن يكون ذلك ممكنًا إلا إذا كان لدى الكاتب أو الشاعر التراجيدي «القدرة على قول الأشياء

---

(1) نفسه: (6)، ص 48 - 50.

(2) نفسه: ص 52.

(3) نفسه: ص 54.

الممكنة والمناسبة»[1]، بمعنى ألا يشطح بنا بعيدًا عما يمكننا عمله أو ما يناسبنا من السلوك الأخلاقي القويم.

وينبغي كذلك لكي يأتي العمل التراجيدي مكتملًا أن تتوائم العناصر الثلاثة السابقة مع العناصر الثلاثة الأخرى: العبارة والغناء والمناظر. أما العبارة فيعني بها أرسطو كما قيل من قبل التعبير بواسطة الكلمات؛ إذ ينبغي أن تكون هذه الكلمات أو الألفاظ المعبر بها سواء جاءت على صورة الشعر أو صورة النثر[2]، ينبغي أن تكون قوية ومعبرة بدقة عن المعاني والأفعال والانفعالات التي تعبر عنها. أما الغناء فهو - على حد تعبير أرسطو - أعظم المحسنات الممتعة في صنعة التراجيديا، وعلى ذلك فهو عنصر هام من عناصر التراجيديا، وينبغي أن يتوافق مع بقية العناصر. أما المنظر فهو وإن كان مما يستهوي النفس أقل الأجزاء صنعة وأضعفها بالشعر نسبًا[3] ولذلك فهو صنعة مسرحية أكثر منه صنعة تختص بالشعر، ولعل قصد أرسطو هنا أن تهيئة المناظر في العرض المسرحي مسألة تتعلق بالفن المسرحي المعروف ذاته أكثر من كونها من عمل الشاعر أو الكاتب الذي يكتب العمل الدرامي؛ ولذلك فهو ربما يكون أضعف هذه العناصر لأنه قد يختلف من عرض إلى آخر.

(ب) البناء الدرامي للتراجيديا:

يعود أرسطو بعد أن يعرض لتلك العناصر الهامة للتراجيديا إلى الحديث مرة أخرى عن ما يسميه نظم الأعمال التراجيدية أو تأليفها بتعبيرنا الحديث؛ فكاتب العمل التراجيدي ينبغي أن يراعي كما قلنا من قبل إنه إنما يحاكي فعلًا كاملًا وله عِظم. ولكي تتم له هذه المحاكاة وتتوافر فيها عناصر القوة والكمال والعِظم ينبغي أن يدرك أن أي عمل كامل من هذا النوع ينبغي أن يكون له مبدأ ووسط ونهاية، والمبدأ هو ما لا يكون بعد شيء آخر

(1) نفسه: ص 54 - 56.

(2) نفسه: ص 56.

(3) نفسه: ص 56، ص 58.

بالضرورة، ولكن شيئًا آخر يكون أو يحدث بعده على مقتضى الطبيعة. أما النهاية فهي على العكس ما يكون هو نفسه بعد شيء آخر على مقتضى الطبيعة إما بالضرورة أو بحكم الأغلب ولكن لا يتبعه شيء آخر. والوسط هو ما يتبع آخر ويتبعه آخر أيضًا. فينبغي إذن في القصص المحكمة ألا تبدأ من أي موضع اتفق ولا تنتهي إلى أي موضع اتفق، بل تصطنع الأشكال التي ذكرناها[1].

وواضح أن أرسطو بهذه العبارة الشافية أيضًا قد وضع ولأول مرة يده على طبيعة أي قص أو أي عمل مسرحي على ما بينهما من صلة معروفة كان هو أيضًا أول مَن أدركها. وطبيعة القص الدرامي ينبغي أن يكون ذا أجزاء؛ مقدمة أو مدخل ثم وسط ثم نهاية الحدث. وحبكة القص ينبغي أن تقوم على مراعاة التسلسل الدرامي والزمني والتراتب المنطقي للأحداث؛ إذ ينبغي أن يحسن الكاتب اختيار نقطة البداية وينتقل منها إلى جسد العمل الدرامي أو وسطه بشكل يكشف عن المضمون الحقيقي للحدث الذي يطلق عليه أرسطو عقدة العمل، ليبدأ الكاتب بعد ذلك حل هذه العقدة وهو ما يشكل نهاية العمل.

وقد برع أرسطو في تفصيل الحديث عن طبيعة هذا البناء الدرامي للتراجيديا وإعادة صياغته بأكثر من صورة؛ فإن كان في بداية حديثه عنه قد أسماه «بداية ووسط ونهاية» كما في العبارة السابقة، فإنه بعد ذلك قد اعتبر «أن الأجزاء المتميزة التي تنقسم إليها التراجيديا هي «المقدمة، القطعة (أي وسط العمل وجسده الحقيقي)، والخروج»[2]. ثم أعاد تلخيص أجزاء العمل في كلمتين اثنين هما: العقدة والحل؛ ففي كل تراجيديا عقدة وحل؛ فالأمور التي تقع خارج التراجيديا وبعض الأمور التي تقع داخلها هي العقدة، وسائرها هو الحل. وهو يعني بالعقدة كما يقول: «ما يكون من البدء إلى ذلك الجزء الذي يحدث منه التحول إلى سعادة وإلى شقاء». ويعني بالحل «ما يكون من بدء التحول إلى النهاية»[3].

---

(1) نفسه: (7)، ص 58.

(2) نفسه: (12)، الترجمة العربية، ص 74.

(3) نفسه: (18)، الترجمة العربية، ص 102.

إن الموضوع الرئيسي للتراجيديا هو العقدة فهي ما تمهد له بداية العمل أو مقدمته، وهي ما يتطلب الحل في نهاية العمل. ولذلك فالعقدة يجب أن تعرض لما يمكن أن يحدث وفقًا للاحتمال أو الضرورة. والمحتمل هو ما يقع في معظم الأحوال، والضروري هو ما ينبغي أن يقع ضرورة. والاختلاف بينهما ليس إلا اختلافًا في الدرجة. ومعنى ذلك أنه ينبغي أن يكون في ارتباط الأحداث منطق معين يقنع المتلقي؛ بحيث يبتعد عما لا يمكن أن يقنعه. وذلك كان السبب في أن أرسطو فضل من البداية المستحيل المحتمل على الممكن الذي لا يقبل التصديق؛ فما لا يمكن حدوثه في العالم الواقعي يتحول بخيال الشاعر وقوة إقناعه إلى مقنع. وبناء على ذلك فإن المصادفة في الدراما لدى الشاعر تصبح ضعفًا في التأليف؛ لأنها لا تتفق مع قوانين الطبيعة وتبدو غير مرتبطة بالعمل بسبب معقول. ومن هذه الناحية كان وصف أرسطو للشعر بأنه أكثر فلسفة من التاريخ، فالشاعر يعلو على الطبيعة وهو أقرب إلى الفلسفة، نعم! لكنه لا ينبغي مع ذلك أن يعارض الطبيعة[1].

(جـ) غاية التراجيديا:

إن غاية أي عمل فني عند أرسطو إنما هو إثارة المتلقي والتأثير فيه بشكل أو بآخر؛ ففي مجرد قص الحوادث الواقعية على أحد تجد الفرد يقابل ذلك إما «بالألم أو بالفرح». وبمجرد أن تشاهد صورة لشخص، فإن ذلك يثير لذة بمجرد وقوع تلك الصورة تحت النظر[2]. ذلك الذي يحدثه فينا أثر سماع قصة أو مشاهدة صورة لشخص، يحدثه فينا الفن الذي يقابل ذلك ويحاكيه سواء كان فن القصة أو فن التصوير أو فن الموسيقى،

---

(1) د. أميرة حلمي مطر، نفس المرجع السابق، ص 66.

وراجع قول أرسطو في «الشعر»: إن الشعر أقرب إلى الفلسفة وأسمى مرتبة من التاريخ، لأن الشعر أميل إلى قول الكليات، على حين أن التاريخ أميل إلى قول الجزئيات. والكل هو ما يتفق لصنف من الناس أن يقوله أو يفعله في حال ما على مقتضى الرجحان أو الضرورة (نفس المصدر (9)، ص 64 من الترجمة العربية).

(2) أرسطو طاليس: السياسة (ك 5 – ب 5 – (ف 6))، الترجمة العربية، ص 302.

وقد اهتم أرسطو بمعالجة الفن الأخير في كتاب السياسة، فتحدث عما تحدثه الموسيقى من أثر على المتلقي؛ فباللحن الشجي تحزن النفس وتنقبض، بينما ألحان أخرى ترقق القلب، بينما تثير موسيقى من نوع ثالث الحماسة في النفس[1].

لكل ذلك أكد أرسطو ضرورة إدخال التربية الفنية عمومًا والتربية بالموسيقى ضمن نظريته التربوية في المدينة الفاضلة. وما ذلك إلا لحرصه على ذلك التطهير الذي تحدثه هذه الفنون في نفوس المتلقين.. إنه يثير فيهم أحاسيس مختلفة تتراوح بين اللذة والألم، بين السعادة والشقاء، بين الخوف والرحمة والشفقة[2].

إن كل هذه الانفعالات من شأن التراجيديا أن تثيرها أيضًا في النفس الإنسانية «فالخوف والشفقة قد يحدثان عن المنظر المسرحي، وقد ينتجان من نظم الأفعال»[3]. وواجب الشاعر أن يعرف لذة الشعور بالشفقة أو الخوف متخذًا سبيل المحاكاة[4].

إن هدفًا من أهداف التراجيديا إذن هو أن تطهر النفس، نفس المتلقي سواء كان قارئًا أو مستمعًا أو مشاهدًا عن طريق إثارة انفعالات الإشفاق والخوف في نفسه؛ الإشفاق على البطل التراجيدي مما قد عاناه وما يعانيه، والخوف عليه مما ينتظره من المعاناة ومما يقال في هذا الصدد: إن الإشفاق هنا إنما يكون إشفاقًا من المتفرج على البطل، وأما الخوف فإنه يكون خوفًا من المتفرج على نفسه خشية أن يصيبه مثل ما أصاب البطل في العمل التراجيدي، أو قل إنه خوف يحسه المتلقي من المجهول بصفة عامة[5] سواء من المجهول الذي سيواجه البطل أو الذي يمكن أن يواجهه هو في حياته.

---

(1) نفسه (ك 5 – ب 5 – (ف 8))، ص 302 - 303.

(2) Ross (S. W. D.): Aristotle, P.283-284.

(3) أرسطو طاليس: الشعر (14)، الترجمة العربية، ص 80.

(4) نفسه: ص 82.

(5) د. زكي نجيب محمود، مقدمته للترجمة العربية لكتاب الشعر لأرسطو، ص(ط).

رابعًا: مذهب أرسطو في النقد الأدبي والفني:

إن صورة الفن الجيد عند أرسطو قد اتضحت مما سبق وأن عرضناه حول رؤيته للمحاكاة الجيدة باعتبارها جوهر العمل الفني أو الأدبي. وفي ضوء ذلك تتضح الخطوط العريضة لنظريته في النقد؛ إذ بقدر ما يقترب الشاعر أو الأديب أو الفنان من تحقيق تلك الصورة المثلى للمحاكاة بحسب نوع التعبير الفني الذي اختاره، وبالشروط التي ينبغي مراعاتها سواء في موضوع هذا العمل أو في القصة المستخدمة فيه أو في الحبكة الدرامية أو في الغاية التي ينبغي أن يحدثها في المتلقي... إلخ. أقول بقدر ما يقترب الشاعر أو الأديب أو الفنان من تحقيق تلك الصورة المثلى، بقدر ما يكون عمله جيدًا ومحققًا للكمال الأدبي والفني بالمعنى الأرسطي، وبقدر ما يبتعد بعمله عن تحقيق عناصر تلك الصورة المثلى بقدر ما يكون عمله رديئًا.

وإذا ركزنا على الموضوع الأساسي لكتاب فن الشعر وما يقال هنا قد يقبل التعميم على سائر الفنون لوجدنا فيما يقول أرسطو أن الخطأ الشعري نوعان؛ خطأ يتبع الشعر نفسه، وخطأ يتبع أغراضه؛ فإذا أراد الشاعر محاكاة المستحيل لعجزه أو ضعف شاعريته فالخطأ راجع إلى الشعر. أما إذا أخطأ لسوء اختياره فرسم جوادًا يمد أماميته معًا، أو أخطأ في أمر من أمور صناعة بعينها كالطب أو غيره فليس هذا الخطأ راجعًا إلى صناعة الشعر نفسها[1].

تلك هما الصورتان العامتان للخطأ؛ فالخطأ الذي يمكن تصيده ونقد العمل الفني على أساسه، إما إن يكون متعلقًا بالعمل الفني ذاته أو متعلقًا بشيء ما خارجه، وإن كان قد أدخله صاحب العمل فيه بشكل أو بآخر.

والحقيقة التي يجب أن يعلمها الناقد لكي ينقد العمل الفني على أساسها حسب أرسطو هي «أن الشاعر في محاكاته شأنه في ذلك شأن الفنان وكل صانع صورة يجب ضرورة أن يسلك في محاكاة الأشياء أحد طرق ثلاثة؛ إما أن يحاكيها كما كانت أو تكون، وإما أن يحاكيها كما تقال أو تظن، وإما أن يحاكيها كما ينبغي أن تكون. وهو يعبر عنها

---

(1) أرسطو طاليس: المصدر السابق، (25)، الترجمة العربية، ص 142.

باللغة؛ إما بالأصل الشائع منها، وإما بالغريب، وإما بالمستعار. وثمة وجوه كثيرة أخرى للتصرف في اللغة يسمح بها للشاعر. أضف إلى ما تقدم أن المعايير التي تطبق على الشعر غير تلك التي تطبق على السياسة وغير التي تطبق على الصنائع الأخرى»[1].

وعلى ضوء تلك الحقيقة وفي ظل مراعاة هذه الخصوصية لفن الشعر ينبغي نقد الشعر. إذن من أول معايير النقد هو مراعاة خصوصية هذا الفن وأدواته ووسائل التعبير فيه، وقدر الحرية الممنوحة للفنان كي يعبر عن عمله الفني من خلال تلك الوسائل لتحقيق الغاية المنشودة، وإذا كان من الضروري هنا مراعاة الخصوصية، فإن العامل المشترك بين الفنون لابد أن يراعى أيضًا، فكل الفنون محاكاة. وهي محاكاة ذات ثلاث درجات فقط لا غير؛ أولها المحاكاة المقلدة للفعل أو للأشياء كما هي، وثانيها المحاكاة لها كما تقال أو كما تظن، وثالثها محاكاتها كما ينبغي أن تكون. وهذه الصور الثلاث للمحاكاة هي المتاحة وهي في ذات الوقت ما يتبلور في ضوئها قدرته على الحركة وعلى الإبداع في فنه؛ فإذا اعترض معترض مثلًا على التصوير بأنه غير مطابق للحقيقة فيمكن أن يجاب بأن الشاعر إنما مثل الأشياء كما ينبغي أن تكون، ثم قد لا يكون التصوير أسمى من الحقيقة[2].

ويأتي بعد ذلك ضرورة مراعاة البعد الأخلاقي في العمل الفني؛ إذ إن العمل الفني وبالذات التراجيدي ينبغي كما قلنا فيما سبق أن يكون محاكاة لما هو شريف وخير، فالصلة وطيدة لدى فيلسوفنا بين الجمال في العمل الفني وبين الخير الذي يعبر عنه. وليس معنى ضرورة وجود هذه الصلة بين الجمال والخير أنها صلة مطلقة؛ فقد رأينا من قبل أنه إذا كانت التراجيديا محاكاة لكل ما هو سام وشريف، ولكل فعل جليل وكامل، فإن الكوميديا محاكاة للأدنياء أي لكل ما هو مثير للسخرية والضحك من نقائص البشر. ومن جانب آخر فإنه وعلى حد تعبير أرسطو، فإن البحث في جمال العبارة أو العمل أو عدم جمالها ينبغي ألا يقتصر على النظر فيما عمل أو قيل: أشريف هو أم خسيس،

(1) نفسه.

(2) نفسه: ص 144.

بل يجب أن ينظر أيضًا في القائل أو الفاعل، ومَن قيل أو فعل له، ومتى، ولِمَ، كأن يبحث مثلًا: أكان هذا القول أو الفعل لكسب منفعة أكبر أو لدفع مضرة أكبر؟[1].

إن الناقد للعمل الفني ينبغي أن يعمل عقله في الجزئية التي يريد نقدها من هذا العمل سواء كانت لفظًا أو معنى يراد التعبير عنه، أو كانت الغاية من العمل الفني ككل أو من هذه الجزئية بالذات، ففي الصنعة الشعرية يفضل (مثلًا) المستحيل المقنع على الممكن غير المقنع، والأمور غير المعقولة والخلق الخسيس معيبان إذا لم تكن ثمة ضرورة إلى مخالفة العقل[2].

وعلى أي حال فإن أرسطو قد عدَّد المآخذ التي يمكن أن تؤخذ على كتاب العمل الفني أو الأدبي بوجه عام وعلى الشعراء بوجه خاص وحصرها في خمسة أنواع هي: «مخالفة العقل، أو إيذاء الشعور، أو التناقص، أو الخروج على أصول الصناعة»[3]. وفي نفس الوقت فقد حصر الحلول التي يمكن أن نبحث عنها في تلك الأحوال الخمسة التي تؤخذ على الأديب أو الفنان أو الشاعر في اثني عشر حلًّا يمكن مواجهة النقاد بها[4].

ومعنى هذه الحلول أن ثمة استثناءات ودرجات لكل واحدة من تلك الأحوال الخمسة التي تؤخذ على العمل، ويمكن أن يرد من خلالها على تلك الانتقادات التي توجه إلى العمل الفني أو الأدبي.

وبوجه عام فإن فلسفة الفن عند أرسطو لا تفهم جيد الفهم إلا في ضوء رؤيته الميتافيزيقية والطبيعية العامة للوجود، وفي ضوء تفسيره للنفس الإنسانية التي قوامها: عقل ولا عقل (انفعالات). وبقدر ما يحقق الفن المتعة والتطهير للمتلقي؛ بحيث يمكنه من التخلص من الانفعالات الدنيئة ليعيش وفقًا لعقله الواعي، وللفضيلة الواجب التحلي

(1) نفسه، ص 144.
(2) نفسه: ص 150.
(3) نفسه: ص 152.
(4) نفسه.

بها، بقدر ما يكون فنًّا جيدًا أيًّا ما كانت صورته، وأيًّا ما كانت وسيلة التعبير فيه. ففي ضوء هذه الرؤية العامة لأرسطو كان تمييزه مثلًا بين الفن الجيد والفن الرديء، وكان تفضيله للتراجيديا على الكوميديا. وهكذا في كل الأحوال يفضل أرسطو دائمًا كل عمل يؤدي إلى قرب الإنسان من تحقيق كمال حياته العاقلة سواء كان فنًّا أو علمًا.

* * *

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر (مؤلفات أرسطو):

1 - The Works Of Aristotle, The Loeb Ed., In The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, William Heine Mann Ltd, Mcmlv, First Printed 1933, Reprinted 1956.

(أ) الترجمات العربية:

2 - أرسطو: المقولات، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبدالرحمن بدوي، في "منطق أرسطو" الجزء الأول، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1948م.

3 - أرسطو: العبارة، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبدالرحمن بدوي، في "منطق أرسطو" الجزء الأول، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1948م.

4 - أرسطو: التحليلات الأولى، ترجمة تزاري، تحقيق عبدالرحمن بدوي في "منطق أرسطو" الجزء الأول، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1948م.

5 - أرسطو: التحليلات الثانية، ترجمة أبو بشر متى بن يونس، تحقيق عبدالرحمن بدوي، منطق أرسطو، الجزء الثاني، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1949م.

6 - أرسطو: الطوبيقا (الجدل)، ترجمة أبي عثمان الدمشقي، تحقيق عبدالرحمن بدوي، "منطق أرسطو" الجزء الثاني والجزء الثالث، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصري، 1949م، 1952م.

7 - أرسطو: الأغاليط السوفسطائية (السوفسطيقا)، نقل عيسى بن إسحق بن زرعة وآخرين، تحقيق عبدالرحمن بدوي، في "منطق أرسطو" الجزء الثالث، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1952م.

8 - أرسطو: دعوة للفلسفة (بروتربيتيقوس) ترجمة وتقديم عبدالغفار مكاوي، صنعاء، جامعة صنعاء، مجلة كلية الآداب، العدد الثالث، 1982م.

9 - أرسطو: النفس: ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج شحاته قنواتي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، 1954م.

10 - أرسطو: الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، الجزء الأول 1964م، الجزء الثاني 1965م.

11 - أرسطو: الكون والفساد، نقله من اليونانية إلى الفرنسية وقدم له بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، القاهرة، الدار القومية للطبيعة والنشر، بدون تاريخ.

12 - أرسطو: في السماء، ترجمة يوحنا بن البطريق، حققه وقدم له عبدالرحمن بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1961م.

13 - أرسطو: أجزاء الحيوان، ترجمة يوحنا بن البطريق، حققه وقدم له عبدالرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، الأولى، 1978م.

14 - أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسيةوقدم له بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، جزءان، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1924م.

15 - أرسطو: السياسة، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية وقدم له بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979م.

16 - أرسطو: في الشعر، ترجمه حديثة وتحقيق للترجمة القديمة لأبي بشر متى بن يونس د. شكري محمد عياد، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967م.

(ب) الترجمات الإنجليزية:

17 - Aristotle: Prior Analytics, Translated By A. J. Jenkinson In Great Books Of The Western World, The Works Of Aristotle, Volume I., William Benton, Publisher, Encyclopedia Britannica, Inc., Chicago – London – Toronto, Copyright In The United States Of America, 1952.

18 - Posterior Analytics, Translated By G. R. G. Mure, In Great Books Of The Western World, Part8, The Works Of Aristotle, Vol.I, U.S.A., 1952.

19 - On Sophistical Refutations, Translated By W. A. Pickard – Cambridge, In Great Books Of The Western World P.8, Aristotle, Vol.I.

20 - Metaphysics, Translated by W. D. Ross, In Great Books Of The Western World, P.8, Aristotle, Vol.I.

21 - De Anima, Edited With Introduction And Commentary By S. W. D. Ross, Oxford, At The Clarendon Press, 1962.

22 - On Sense And The Sensible, Translated By J. I Beare, In Great Books Of The Western World, P.8, Aristotle, Vol.I.

23 - On Memory And Reminiscence, Translated By J. I. Beare, In Great Books Of The Western World, P.8, Aristotle, Vol.I.

24 - On Dreams, Translated By J. I. Beare, In Great Books Of The Western World, P.8, Aristotle, Vol.I.

25 - On Youth And Old Age, Translated By G. R. T. Ross, In Great Books Of The Western World, P.8, Aristotle, Vol.I.

26 - On Generation And Corruption, Translated By H. H. Joachim, In Great Books Of The Western World, P.8, Aristotle, Vol.I.

27 - On The Heavens, Translated By J. L. Stocks, In Great Books Of The Western World, P.8, Aristotle, Vol.I.

28 - De Plantis, Translated By E. S. Foster, The Works Of Aristotle, Translated Into English Under The Editorship Of W. D. Ross, Vol. Vi, Opuscula, Oxford, At The Clarendon Press, 1961.

29 - Ethics: Book X., Translated Y Wardman J. L., In The Philosophy Of Aristotle, A New Selection By Renford Bambrough, A Mentor Books, 1962.

30 - The Nicomachean Ethics, Translated By Joachim H. H., A Commentary D. A. Rees (Ed.), New York And London, Oxford University Press, 1951.

ثانيًا: المراجع:

(أ) المراجع العربية:

31 - ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، نشر وتحقيق وتقديم أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950م.

32 - ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بوريج، الجزء الثالث، دار المشرق ببيروت، الطبعة الثانية، 1973م.

33 - أفلاطون: ثياتيتوس (أو عن العلم)، ترجمة د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م.

34 - أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية بالقاهرة، 1977م.

35 - أميرة حلمي مطر: فلسفة الجمال، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة، 1984م.

36 - اميل برييه: تاريخ الفلسفة - الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة ببيروت، 1982م.

37 - برتراند رسل: حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1983م.

38 - برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الأول ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1967م.

39 - بول موي: المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

40 - جان بيرديمون: الفلسفة القديمة، ترجمة ديمتري سعادة، المنشورات العربية - سلسلة ماذا أعرف، بيروت، 1974م.

41 - جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة العربية للدراسات والترجمة والنشر، بيروت، 1985م.

42 - جورج جيمس: التراث المسروق - الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، ترجمة شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1996م.

43 - جورج سارتون: تاريخ العلم - الجزء الثالث، الترجمة العربية للفيف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1970م.

44 - حسن شحاته سعفان: كونفشيوس، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

45 - زكي نجيب محمود: مقدمته لكتاب في الشعر لأرسطو، ترجمة د. شكري عياد، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967م.

46 - عبدالرحمن بدوي: أرسطو، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الثانية، 1980م.

47 – فؤاد زكريا: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1977م.

48 – ماجد فخري: أرسطو طاليس – المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958م.

49 – محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي – أرسطو والمدارس المتأخرة؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، القاهرة – بدون تاريخ.

50 – مصطفى النشار: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1997م.

51 – مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1995م.

52 – مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية – دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1995م.

53 – مصطفى النشار: أفلاطون والفن، نشر بكتاب فلاسفة أيقظوا العالم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1998م.

54 – مصطفى النشار: أرسطو.. واكتمال المشروع الحضاري اليوناني، نشر بكتاب فلاسفة أيقظوا العالم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1998م.

55 – مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997م.

56 – مصطفى النشار: الخطاب السياسي في مصر القديمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.

57 – مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي – الجزء الثاني (السوفسطائيون – سقراط – أفلاطون)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، 2000م.

58 – ول ديورانت: قصة الحضارة – الجزء الثاني من المجلد الثاني (حياة اليونان)، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة الطبعة الثانية، 1968م.

59 – يان اسمان: ماعت مصر الفرعونية وفكرة العدالة الاجتماعية، ترجمة د. زكية طبوزادة ود. علية شريف، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 1996م.

60 – يان لوكاشيفتش: نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، ترجمة عبدالحميد صبره، منشأة المعارف بالإسكندرية، الإسكندرية، 1961م.

61 – يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة الطبعة الثالثة، 1953م.

(ب) المراجع الأجنبية:

62 - Allan (D. J.): The Philosophy Of Aristotle, Oxfod University Press, London 1952.

63 - Barnes (Jonathan): Aristotle's Concept Of Mind, Meeting Of The Aristotelian Society At 5/7 Tanvastock Place, London – January 1972.

64 - Canon (W. B.): The Way of an Investigator, New York, Norton 1954.

65 - Chroust (A. H.): Aristotle – Volume I, Routledge & Kegan Poul, London 1973.

66 - De Corte (M.): La Doctrine D'intelligence Chez Aristote, Essai D'exevgese J. Vrin, 1934.

67 - Diury's Modern English – Greek And Greek – English, Disk Dictionary, D. C. Divery Inc., Publishers, New Yrok, 1979.

68 - Dumitriu (A.): History Of Logic, Vol.I, Copyright, English Edition, Abacus Press 1977.

69 - Edel (Abraham): Aristotle And His Philosophy, The University Of North Carolina Press, Croom Helm Ltd, U.S.A., 1982.

70 - Farrington (B.): Aristotle Founder Of Scientific Philosophy, Weidenfeld & Nicolson Ltd., London 1965.

71 - Finley (M. I.): The Ancient Greeks, Penguin Books, Reprinted 1979.

72 - Fuller (B. A. G.): History Of Greek Philosophy (Aristotle), Henry Holt And Company, New York, U.S.A. 1931.

73 - Henderson (L. J.): The Order Of Nature, Cambridge, Harvard University Press, 1917.

74 - Hicks (R. D.): His Introduction To His Translation Of De Anima Of Aristotle, Cambridge 1907.

75 - Jaeger (W.): Aristotle – Fundamentals Of The History Of His Development, Translated By R. Robinson, Second Ed., Oxford University Press 1967.

76 - Lear (J.): Aristotle – The Desire Of Understand, Cambridge University Press, 1988.

77 - Lloyd: Aristotle – The Growth & Structure Of His Thought, Cambridge University Press, London 1982.

78 - Mckeon (R.): Introduction To Aristotle, Edited By Mckeon, The Modern Library, New York 1974.

79 - Plato: The Statesman, English Trans By B. Jowett In Great Books Of The Western World University Of Chicago 1988.

80 - Plato: Timaeus: English Trans By F. M. Cornford In His Book Plato's Cosmology, Routledge & Kegan Paul, London 1956.

81 - Randall (John Herman): Aristotle, Columbia University Press, New York And London 1962.

82 - Ross (S. W. D.): Aristotle, Methuen & Coltd, London, Reprinted 1971.

83 - Sinclair (T. A.): His Introduction To His Translation To The Politics Of Aristotle, Penguin Books, Reprinted 1977.

84 - Taylor (A. E.): Aristotle, Dover Publications Inc., New York, 1955.

85 - Wild (K. W.): Plato's Presentation Of Intuitive Mind In His Portrait Of Socrates, Philosophy Vol.Xiv, 1939.

86 - Zeller (E.): Outlines Of The History Of Greek Philosophy, Translated By L. R. Palmer, Thirteen Ed., Dover Publication, Inc. New York, 1980.

* * *



المحتويات

الفصل الثاني : مؤلفاته وأسلوبه

الفصل الثالث : نظرية المعرفة

الفصل الرابع : المنطق الصوري.. ونظرية العلم

الفصل الخامس : فلسفة الطبيعة وعلم الفلك

الفصل السادس : علوم الحياة.. ونظرية النفس

الفصل السابع : الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى

الفصل الثامن : فلسفة الأخلاق

الفصل التاسع : فلسفة السياسة

الفصل العاشر : فلسفة الفن

* * *



مؤلفات الأستاذ الدكتور / مصطفى النشار

1 – نظرية العلم الأرسطية – دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، 1968م.

2 – فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، 1984م.

3 – نظرية المعرفة عند أرسطو، 1985م.

4 – فلاسفة أيقظوا العالم، 1988م.

5 – نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، 1992م.

6 – نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية، 1995م.

7 – مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، 1995م.

8 – فلسفة التاريخ – معناها ومذاهبها، 1995م.

9 – التفكير الفلسفي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك)، 1995م.

10 – التفكير المنطقي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك)، 1995م.

11 – مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون – قراءة في محاورتي «الجمهورية والقوانين»، 1997م.

12 – من التاريخ إلى فلسفة التاريخ – قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، 1997م.

13 – المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، 1997م.

14 – مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، 1997م.

15 – مدخل جديد إلى الفلسفة، 1998م.

16 – الخطاب السياسي في مصر القديمة، 1998م.

17 – تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الأول) السابقون على السوفسطائيين، 1998م.

18 – ضد العولمة، 1999م.

19 – في فلسفة الثقافة، 1999م.

20 – تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، 1999م.

21 – تاريخ الفلسفة القديمة من منظور شرقي (الجزء الثاني)، السوفسطائيون – سقراط – أفلاطون، 2000م.

22 – بين قرنين – معًا إلى الألفية السابعة، 2000م.

23 – رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين، 2002م.

24 – أرسطو طاليس – حياته وفلسفته، 2002م.

25 – أعلام التراث الفلسفي المصري (1) ذو النون المصري – رائد التصوف الإسلامي، 2002م.

26 – أعلام التراث الفلسفي المصري (2) علي بن رضوان وفلسفته النقدية، 2003م.

27 – أعلام التراث الفلسفي المصري (3) زكي نجيب محمود والحوار الأخير، 2003م.

28 – ما بعد العولمة – قراءة لمستقبل التفاعل الحضاري، 2003م.

29 – حقوق الإنسان المعاصر بين الخطاب النظري والواقع العملي، 2004م.

30 – الفكر الفلسفي في مصر القديمة، 2004م.

31 – ثقافة التقدم وتحديث مصر، 2004م.

32 – الفلسفة التطبيقية – الفلسفة لخدمة قضايانا القومية في ظل التحديات المعاصرة (تحرير)، 2005م.

33 – فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، 2005م.

34 – التفكير العلمي – الأسس والمهارات (بالاشتراك)، 2005م.

35 – في فلسفة الحضارة – جدل الأنا والآخر – نحو بناء حضارة إنسانية واحدة، 2006م.

36 – الحرية والديمقراطية والمواطنة – قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، 2008م.

37 – في فلسفة التعليم – نحو إصلاح الفكر التربوي العربي للقرن الحادي والعشرين، 2008م.

38 – العلاج بالفلسفة – بحوث ومقالات في الفلسفة التطبيقية وفلسفة الفعل، 2010م.

39 – الإنسان والحكمة والسعادة في الفلسفة اليونانية، 2010م.

40 – تاريخ العلم عند العرب، 2011م.

41 – أعلام الفلسفة – حياتهم ومذاهبهم، 2011م.

42 – مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، 2011م.

43 – مدخل إلى الفلسفة الشرقية القديمة، 2011م.

44 – فلسفة التاريخ: معناها ونشأتها وأهم مذاهبها، 2011م.

* * *

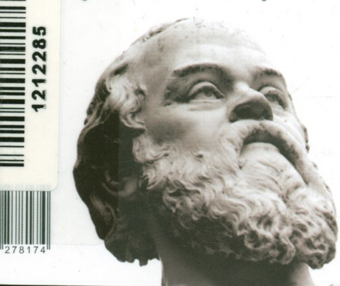


لم تفقد كتابات "أرسطو" الأخلاقية والسياسية بريقها بعد، بل إن الأمر الذي يدهشنا حقًّا أن بعض آراء "أرسطو" السياسية لا تزال قادرة على توصيف وحل الكثير من المشكلات السياسية المعاصرة، كما لا تزال بعض نظرياته السياسية قادرة على إلهامنا وإفادتنا فيما نعايشه من مشكلات أخلاقية وسياسية كثيرة معاصرة!

إن الفضيلة عند "أرسطو" متعلقة بانفعالات الإنسان وأفعاله؛ ولذا فإنه يرى أن سالك الفضيلة إنما هو حر يمتلك إرادة الفعل الأخلاقي، وإلا ما قابلنا أفعاله بالثناء والمدح. إن على الإنسان دائمًا أن يعي معنى الفضيلة، وأن يربأ بنفسه عن الجهل بها، وإذا ما أدرك معناها ينبغي ألا يتوقف عند حدود العلم النظري، بل ينبغي أن يسلك إراديًّا واختياريًّا وفقًا لما علم!

إن وجود نظام تربوي مطابق لدستور الدولة.. تلك نقطة في غاية الأهمية من وجهة نظر "أرسطو" لاستقرار الدول؛ حيث إن أنفع القوانين – حسب تعبيره – تصير لغوًا إذا كانت الأخلاق والتربية لا تطابق المبادئ السياسية الديمقراطية. ولقد سبق "أرسطو" بهذا المبدأ كل النظم السياسية الحديثة التي اتخذت بالفعل من نظامها التربوي أداة للاستقرار السياسي؛ نظرًا لأنها تربي وتعلّم النشء المبادئ السياسية وتغرس فيهم احترام هذه المبادئ.

والمؤلف هو أستاذ الفلسفة القديمة ورئيس قسم الفلسفة (كلية الآداب – جامعة القاهرة)، وله العشرات من المؤلفات العلمية القيّمة التي تدور جميعها حول الفلسفة في العصر






9 789774 278174

أ.د. مصطفى النشار

تاريخ الفلسفة اليونانية

من منظور شرقي

المدارس الفلسفية اليونانية في العصر الهللينستي

الدار المصرية اللبنانية

تاريخ
الفلسفة اليونانية
من منظور شرقي

المدارس الفلسفية اليونانية في العصر الهلينستي

النشار، مصطفى .

تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي: المدارس الفلسفية اليونانية في العصر الهللينستي/ مصطفى النشار . ـ ط1.ـ القاهرة :الدار المصرية اللبنانية ، 2013.

296 ص ؛ 24 سم.

تدمك : 5 - 852 - 427 - 977 - 978

1- الفلسفة اليونانية - تاريخ.

أ- العنوان . 182.09

رقم الإيداع : 17107 / 2013

الدارالمصرية اللبنانية

16 عبد الخالق ثروت القاهرة .

تليفون: 23910250 + 202

فاكس: 23909618 + 202 ص.ب 2022

E-mail:info@almasriah.com

www.almasriah.com

الطبعة الأولى : ذو القعدة 1434 هـ سبتمبر 2013 م

تاريخ الفلسفة اليونانية

من منظور شرقي

المدارس الفلسفية اليونانية في العصر الهلليني

أ.د. مصطفى النشار

أستاذ الفلسفة القديمة ـ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب ـ جامعة القاهرة

الدار المصرية اللبنانية

الإهـــــداء

إلى زوجتي

الباب الأول
المدارس السقراطية الصغرى ومدارس الشكاك

الفصل الأول

خصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الثاني [العصر الهلينستي]

تمهيد:

عادة ما يقسم المؤرخون تاريخ العالم اليوناني القديم إلى فترات ثلاثة؛ أولها: الفترة المبكرة التي ظهرت فيها دول المدن بنظمها السياسية الديمقراطية الحرة، وثانيها: الفترة المقدونية التي تمثلت فيها سيطرة مقدونيا وبداية توسعها بضم الدويلات اليونانية المختلفة، وقد بدأ هذا المد الإمبراطوري لمقدونيا على يد الملك فيليب ومن بعده ابنه الإسكندر الذي لم يتوقف عند ضم اليونان،بل مد سيطرة مقدونيا على العالم القديم المعروف فسيطر على مصر وبابل وفارس قبل أن يموت وهو لا يزال في الثالثة والثلاثين من عمره، والذي أعقبه الصراع الدامي بين قواده والأمراء المقدونيين للسيطرة على الجزء الأكبر من تلك الإمبراطورية المترامية الأطراف. وأخيرًا استقرت الأمور تحت سيطرة روما وبدأ عصر الإمبراطورية الرومانية، فعاش العالم اليوناني الفترة الثالثة تحت هذه السيطرة.

وبينما تميزت الفترة الأولى بالحرية وعدم التزام النظام، تميزت الفترتين الثانية والثالثة بالخضوع والاستسلام، وإن كان هذا الخضوع قد ارتبط في الثانية بعدم

النظام، وفي الثالثة بالنظام[1] الذي فرضه خضوع رعايا الإمبراطورية الرومانية للقانون الروماني الذي كان أعظم اختراع اخترعه الرومان.

وما يهمنا من هذا التقسيم التاريخي هو الحقبة الثانية منه فهي الحقبة التي اتفق المؤرخون على تسميتها بالعصر الهللينستي؛ فهي الحقبة التي أعقبت وفاة الإسكندر الأكبر في بابل في شهر يونية من عام 323ق.م.

أما على الصعيد الفكري؛ فيقسم المؤرخون للفلسفة اليونانية تاريخها إلى عصرين كبيرين؛ (1) الحقبة الهللينية التي تمتد تاريخيًا من ظهور الفلسفة اليونانية على الساحل الأيوني، وخاصة في مدينة ملطية على يد طاليس في القرن السادس قبل الميلاد، وحتى وفاة أرسطو في منفاه الاختياري بآسيا الصغرى عام 322ق.م. أي بعد وفاة تلميذه الإسكندر الأكبر بعام واحد تقريبًا.

(2) الحقبة الهللينستية التي تبدأ منذ وفاة أرسطو، وظهرت فيها تيارات فلسفية جديدة كان أشهرها التيار الرواقي والأبيقورية والشكاك واستمرت حتى تأهب العالم الروماني لانتصار المسيحية على حد تعبير رسل[2].

وكما كانت الحقبة الأولى فلسفيًا متأثرة بالظروف السياسية والاجتماعية التي عاشها الفلاسفة منذ طاليس حتى أرسطو، فإن هذه الحقبة الثانية قد تلونت بفعل هذه الظروف السياسية التي استجدت بعد وفاة الإسكندر وأرسطو. وكان ذلك أمرًا طبيعيًا: حيث إن العيش في ظل دولة مدينة يتمتع أفرادها بكامل الحرية ويشاركون في سياسة المدينة يختلف عن العيش في ظل دولة مترامية الأطراف ضمت بين ثناياها اليوناني والشرقي، الأوربي والآسيوي والإفريقي تحت إمرة حاكم عسكري حفل سجله بالانتصارات وحينما مات ظل العسكريون هم الحكام الحقيقيون وإن كانت القشرة ملكية - أرستقراطية للأسرة المقدونية. لقد ضاع تميز المواطن اليوناني، واضطر لمخالطة (البرابرة) الأجانب والعيش معهم والحرب معهم أحيانًا وضدهم أحيانًا أخرى، وكان

(1) انظر: برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسفة القديمة)، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1967، ص349.

(2) نفسه.

الجميع اليوناني والشرقي معًا مضطرين للخضوع للنظام الإمبراطوري وتخطي حدود مدنهم وقراهم ودولهم المحلية والاتجاه إما شرقًا أو غربًا، حسب الحاجة أحيانًا، وحسب ما يصدر إليهم من أوامر واجبة التنفيذ أحيانًا أخرى.

إن حادثين تاريخيين كبيرين تقاسما التأثير على اليونانيين في هذا العصر، وكان محورها معا شخصية واحدة هي الإسكندر؛ فالحدث الأول هو ظهور الإسكندر نفسه على مسرح الأحداث والحدث الثاني هو وفاته المبكرة وتدهور الأحوال السياسية والعسكرية لليونانيين من بعده. وبالنسبة للحدث الأول، ينبغي أن ندرك أن حياة الإسكندر القصيرة قد قلبت أوضاع العالم اليوناني رأسًا على عقب؛ ففي العشر السنين الواقعة بين عامي 334 و324 قبل الميلاد غزا الإسكندر بجيوش مقدونيا آسيا الصغرى وسوريا ومصر وبابل وفارس وسمرقند والبنجاب، واندكت قوائم الإمبراطورية الفارسية في ثلاثة مواقع، وكانت حينئذٍ أعظم إمبراطورية شهدها العالم القديم. وشاع بين صفوة اليونانيين ما كان للبابليين من حكمة قديمة، كما شاع بينهم الثنائية الفارسية والفكر الزرادشتي وكذلك ديانات الهند وخاصة البوذية. وأقام الإسكندر مدنًا يونانية في كل مكان فتحه مبشرًا بروح هللينية أراد نشرها في كل مكان من أرجاء العالم القديم[1]. لقد سعى ومعه بقية اليونان مضطرين إلى توثيق عرى الصلات الحضارية بين اليونان والبرابرة (كما كان يحلو لليونانيين أن يطلقوا على غيرهم) وذلك لصالح الثقافة اليونانية وسيادة قيمها ومبادئها في العالم، ولكن حدث ما لم يكن يتوقعه الإسكندر، فقد ضاع تميز اليونان حينما اختلطوا بالشرق وبثقافاته متأثرًا بها ربما أكثر من تأثر الشرقيين بالثقافة اليونانية!

أما الحدث الثاني فيتمثل في ذلك الصراع الذي دار بين المقدونيين ساسة وقادة بعد وفاة الإسكندر؛ حيث إن معظمهم كانوا يتصورون جدارتهم بأن يخلفوا الإسكندر في قيادة الإمبراطورية؛ وإذا كان هو قد نجح في حياته في كبح جماح أطماعهم وسخر جل

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص 349 - 350.

نشاطهم في القيام بجهود مشتركة معا في خدمة المجد المقدوني وتحقيق الانتصارات الواحد تلو الأخر لصالح تكون الإمبراطورية والسيطرة على العالم، فإنهم بعد وفاته بدءوا يحسون كل على حدة بأنه حان وقت تحقيق تلك الأطماع المكبوتة في داخله! ومن ثمّ كان التنافس على خلافته، وأفضى هذا التنافس فيما بينهم إلى صراع دام أكثر من أربعين عاما انفصمت عرى الإمبراطورية من خلاله وتوزعت إلى ثلاثة ممالك متنافسة؛ فقد انفصلت مصر تحت حكم البطالمة نسبة إلى بطليموس، وظلت مقدونيا وبلاد اليونان تحت حكم الأنتيجونيين نسبة إلى سلالة أنتيجونوس، وغرب أسيا تحت حكم السلوكيين نسبة إلى سليوكوس. وظل التنافس والصراع قائمًا بين هذه الممالك الثلاثة بسبب ما تخللها من انقسامات داخلية أو ثورات خاصة بكل منها أو بسبب الدسائس التي بدأ الرومان في تدبيرها منذ عام 212؛ حيث استغل الرومان أي خلاف بين هذه الممالك كسبًا لإمبرياليتهم حتى نجحوا في النهاية في فرض سيطرة روما على معظم هذه الممالك(1).

إن الاطلاع على تفاصيل الأحداث السياسية والحروب التي دارت في العصر الهللينستي يدرك كم التغيرات التي أحدثتها في التركيبة السكانية للعالم القديم، وفي الأحوال الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية في البلاد التي خضعت لسيطرة مقدونيا في البداية ثم انفصلت عنها في النهاية، ولم يكن الانفصال يمثل بأي حال عودة إلى سابق الحال؛ لأن اليونان كانوا قد توزعوا بالفعل في تلك البلاد، وكان الشرقيون قد تنقلوا هم أيضًا بين أجزاء العالم القديم. وهذا التغير عبر عنه أحد المؤرخين بقوله: إن العصر الهللينستي يمثل من نواح كثيرة وحدة واحدة؛ ذلك أنه بالرغم من أن الدول

(1) انظر: إبراهيم نصحي، تاريخ مصر في عصر البطالمة (الجزء الأول)، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة – القاهرة 1980، ص 50.

وكذلك: جورج سارتون، تاريخ العلم – الجزء الرابع، الترجمة العربية للفيف من العلماء، دار المعارف بالقاهرة، 1970، ص 31 - 32.

وأيضا: برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، سبق الإشارة إليه، ص 354.

الإغريقية تمسكت من الوجهة العملية بمبدأ الانفصالية والاستقلالية، فإنه من الوجهة النظرية خلفت فكرة العالمية هذا المبدأ. ومن ثمّ نشأت فكرة وجود عالم واحد يعتبر ملكًا مشتركًا للبشر المتحضرين، ومن أجله وجدت لغة مشتركة ساعدت على التقارب بين عناصر هذا العالم، فقد أخذ المتعلمون في كل مكان يستعملون لهجة أتيكا التي نشأت منها تدريجيًا اللغة اليونانية الهللينستية، تلك اللغة التي كتبت بها التوراة الجديدة. ورغم أن اللهجات المحلية بقيت مدة طويلة في بعض الأنحاء إلا أنه لم يأت القرن الأول حتى كانت اللغة المشتركة مستعملة في كل مكان[1].

وقد لخص المؤرخون أهم مميزات العصر الهلليسنتي في ست مميزات هي: (1) انتشار التعليم الذي أصبح سمة من سمات هذا العصر بما توفر فيه من إتاحة الفرصة واسعة لتعليم البنين والبنات عبر لغة واحدة انتشرت في أرجاء العالم في هذا العصر. (2) سيادة روح الإخاء؛ حيث ساعدت فكرة العالمية وانتشار التعليم، واستخدام تلك اللغة المشتركة في تقدم فكرة الإخاء الإنساني رغم كثرة الحروب واشتعالها بين ممالك ذلك العصر. (3) علو شأن المرأة حيث لعبت المرأة في هذا العصر دورًا متميزًا خاصة الأميرات المقدونيات اللاتي كان لهن دورًا هامًّا في الحياة العامة في استقبال الوفود الدبلوماسية وبناء المعابد وتأسيس المدن، بل وقيادة الجيوش والدفاع عن القلاع والاضطلاع بالوصاية على العرش أو الاشتراك فيه. (4) كثرة الأندية وتأسيس المنتديات النسائية والكثير من الجماعات السياسية والجمعيات الدينية. (5) سخاء الأغنياء وقلة الأجور كانت أيضًا من سمات هذا العصر الذي شهد اتساع الفوارق الطبقية بين الأغنياء والفقراء، ومع ذلك شهد استعداد الأغنياء للتبرع بأموالهم لخدمة الدولة، وكذلك استعدادهم لدفع أجور مناسبة للفقراء والمشاركة في انتشار الجمعيات الخيرية والمستشفيات لعلاجهم. (6) الاضطرابات الاجتماعية كانت هي الأخرى سمة من سمات هذا العصر؛ حيث أدى تدهور قيمة النقد حوالي عام 300 إلى ارتفاع الأسعار

---

(1) إبراهيم نصحي، نفس المرجع السابق، ص 40 - 41.

الذي لم يقابله حينئذٍ ارتفاعًا مماثلًا في قيمة الأجور، بل أدى أحيانًا إلى هبوطها؛ مما وسع الفارق بين الأغنياء والفقراء، وأدى ذلك إلى حدوث الكثير من الاضطرابات الاجتماعية التي ساعد على اشتعال لهيبها - على حد تعبير المؤرخين - الآراء الرواقية الداعية إلى المساواة والإخاء[1].

وعلى ضوء هذه السمات التي عدها المؤرخون أهم ما يميز العصر الهللينستي نستطيع أن نتلمس خصائص الفكر الفلسفي في هذا العصر؛ حيث إن الفكر دائمًا في أي عصر إنما يأتي كمرآة كاشفة لهذا الواقع؛ فهو يتأثر به بقدر ما يؤثر فيه. والحقيقة التي لا مراء فيها بالنسبة للعصر الهللينستي أن الأحداث التاريخية الكبرى في هذا العصر وما شهده من تغيرات وأحداث حربية وسياسية متلاحقة وسريعة قد أثر على الفكر الفلسفي تأثيرًا بالغًا جعلنا بالفعل أمام عصر فلسفي جديد يتميز عن سابقه في الفكر اليوناني بخصائص عديدة يمكن أن نجملها فيما يلي:

أولًا: الامتزاج بين الفكر اليوناني والفكر الشرقي

لقد اتضح لنا فيما سبق كيف أنه كان طبيعيًا أن تصبح الثقافة اليونانية ملكًا مشتركًا بين جميع بلدان البحر الأبيض المتوسط؛ فمنذ وفاة الإسكندر وحتى الفتح الروماني انتشرت هذه الثقافة رويدًا رويدًا، امتدادًا من مصر وسوريا ووصولًا إلى رومانيا وإسبانيا وفرضت نفسها في الأوساط اليهودية المستنيرة كما في أوساط الأعيان الرومان، وكانت أداتها هي اللهجة الدارجة من اللغة اليونانية [2] التي انتشرت بين كل الأوساط المثقفة في جميع تلك الأنحاء. وربما يكون ذلك هو ما جعل قراءة عبارة «صبغ الشرق بالصبغة الهللينية» كتعبير عن طبيعة هذا العصر مسألة شائعة!

ولكن الحقيقة التي عبرت عنها الأحداث السياسية والظروف الاجتماعية التي سادت هذا العصر تكشف فكريًا عن شيء مختلف؛ إذ لا بد من أن نسلم - على حد

(1) نفسه، ص 42 - 44.

(2) إميل برييه، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الترجمة العربية الطبعة الثانية - بيروت 1982، ص 34.

تعبير مؤرخ العلم جورج سارتون - بضروب من التأثيرات المحلية وهى هنا التأثيرات الفرعونية في مصر، والتأثيرات البابلية في المملكة السلوكية؛ إذ إن ثقافات هذه البلاد الشرقية ظلت حية وذات روعة وتأثير. وكان من الضرورات السياسية للبطالمة الذي حكموا مصر أن يوجهوا انتباههم إلى الديانة المصرية القديمة. كما كانت سياسة السلوكيين في بابل قائمة على احترام المعارف والطقوس الدينية البابلية وإحيائها. كما كان طبيعيًا كذلك أن تكون التأثيرات الفارسية (الإيرانية) كبيرة في هذا العصر لأن المستعمرين اليونانيين في آسيا ورعايا ملوك فارس تبادلوا علاقات كثيرة متنوعة، ومنها ما هو طيب ومنها ما هو سيىء وكل ذلك ترتب على ضرورة التزاوج بين الأمراء والقادة المقدونيين وبين أمراء الفرس وأميراتهم، كما أمر بذلك الإسكندر وما فعله. ومظاهر التأثير الفارسي كثيرة؛ إذ لا بد أن التجار الفارسيين كانوا منتشرين بكثرة في ملطية اليونانية وفي مدن أخرى من مدن الاتحاد اليوناني. وعلى الناحية الأخرى في الغرب اليوناني نجد أن ملوكهم قد استقبلوا الحكماء الفرس، ونجد كتسياس الكنيدي قد شرح الثقافة الفارسية منذ أواخر القرن الخامس في كتابه عن تاريخ الفرس. كما أنه من المؤكد أن كل يوناني متعلم كان قد قرأ حياة الملك الفارسي قورش من الكتاب الذي ألفه عنه كسينوفون (4- 1 ق.م؟). فضلًا عن أن بابل كانت ولاية فارسية منذ عام 538ق.م، وكذلك مصر منذ عام 525 ق.م وحتى فتح الإسكندر لها عام 332ق.م. فالاتصالات بين الممالك الهللينستية وإيران كانت عديدة بلا شك.

أما العلاقات اليونانية الهندية فقد كانت علاقات تجارية؛ إذ لم يعرف التجار الهنود أي عوائق للوصول إلى الأسواق الغنية في بلاد اليونان. كما استطاع الوسطاء بين الجانبين أن يحملوا البضائع والآراء الهندية أيضًا إلى هناك كما قام هنود آخرون بزيارة بلاد اليونان لعرض حكمتهم على اليونانيين. وقد سبق أن ذكرنا قصة مقابلة سقراط لأحد حكماء الهند في أثينا، وإذا كانت صلات الهند باليونان كانت محدودة أو نادرة، فإن هذه الصلات قد ازدادت واتسعت بعد قيام الإسكندر بحملاته في آسيا؛ إذ وصل

بفتوحاته إلى نهر السند، وفيما تلا ذلك غزا اليونانيون الجزء الشمالي من الهند وأسسوا ممالك ومستعمرات في أماكن عديدة.

كما أن بعض الهنود قد جاءوا إلى مصر بغرض التجارة أو بغرض نشر الأفكار البوذية. وقد خضعت العلاقات التجارية والثقافية بين مصر والهند لتقلبات عديدة لكنها مع كل ذلك ظلت قائمة حتى بعد انتهاء السيادة اليونانية على الهند نهائيًا قبل بداية العصر الميلادي[1].

كل ذلك يؤكد أن الاتصالات الفكرية بين بلاد الشرق وبلاد اليونان كانت قائمة فيما قبل الإسكندر، وإن توطدت وقويت عقب فتح الإسكندر لبلاد الشرق وانتشار اليونانيين حكامًا وعسكريين وعلماء ومواطنين عاديين في هذه البلاد. فكما أن التأثير اليوناني قد امتد مع هذه الحملات إلى كل بلاد الشرق المعروفة آنذاك، امتدت أيضًا التأثيرات الشرقية إلى بلاد اليونان.

إن الملاحظة الجديرة بالاعتبار هنا أنه على الرغم من أن الإسكندر قد استهدف بفتوحاته لبلاد الشرق نشر الفكر اليوناني والحضارة اليونانية في العالم الشرقي لتصبح هي النموذج الذي يتشكل به وتبعًا له أبناء الشرق[2]، إذ أقول على الرغم من ذلك فقد حدث العكس تقريبًا؛ حيث ما لبث الشرقيون أن نشروا معتقداتهم الفكرية الدينية والأخلاقية في بلاد اليونان؛ والتاريخ الفكري لليونان يؤكد ذلك من مجرد استعراض أسماء الفلاسفة في هذا العصر؛ فعلى الرغم من أن أثينا قد بقت هي مركز الفلسفة - بالإضافة إلى الإسكندرية بالطبع - فلم يكن بين الفلاسفة الجدد - على حد تعبير بربيه - أثيني واحد ولا حتى إغريقي واحد من البحر اليوناني؛ فجميع الرواقيين المعروفين في القرن الثالث قبل الميلاد كانوا من الأغراب والدخلاء وقد قدموا من

(1) جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص 32 - 37.

(2) انظر: مقالنا: فكر السادة وثقافة التابعين، مجلة العربي الكويتية، العدد 359، أكتوبر 1988، ص 110. ونشر هذا المقال في كتابنا: ضد العولمة، انظر الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1999.

الأمصار في أطراف الحضارة اليونانية وعند تخومها، وهى أمصار غير معنية بالتراث اليوناني ومتأثرة بمؤثرات أخرى غير المؤثرات الهللينية. فكل هؤلاء الرواقيون كانوا من أصول شرقية؛ فزينون مؤسس الرواقية من كتيوم احدى المدن القبرصية وهى أيضًا المدينة التي أنجبت تلميذه برسيوس. كما أن كريسبوس المؤسس الثاني للمدرسة كان من مواليد مدينة طرسوس هو وثلاثة من تلاميذه من الرواقيين، ومن بلدان شرقية قحة - بتعبير برييه - أتى هيرلوس القرطاجي تلميذ زينون، وبؤثيوس الصيدوني تلميذ كريسبوس وغيرهم من الرواقيين[1].

ويتضح من ذلك أن ما أراده الإسكندر في غزوه لبلاد الشرق من سيادة للثقافة وللفكر اليوناني على الشرق لم يتحقق، بل ربما تحقق العكس من ذلك؛ إذ يبدو أن الثقافة والفكر الشرقي هو الذي غزا بلاد اليونان؛ فقد أصبح أشهر فلاسفة أثينا - وهم الرواقيون - في ذلك الوقت هم مَن أتوا من خارج أثينا ومن أصول شرقية حاملين ثقافتهم الشرقية وعقائدهم الدينية المختلفة. ومن ثمّ كان من الضروري أن يحدث ذلك الامتزاج بين فكر الشرق وفكر اليونان لدى هؤلاء أو أولئك من فلاسفة هذا العصر الهللينستي. فلم يعد فكر اليوناني يونانيًا خالصًا، كما لم يعد فكر الإنسان الشرقي شرقيًا خالصًا بل اختلطت عناصر الفكر اليوناني الأصيلة بعناصر الفكر الشرقي الأصلية رغم تعدد منابعها، فجاءت النتيجة مختلفة عن مقدماتها، رغم أنها نتيجة انبثقت عن هذه المقدمات وترتبت عليها!

ثانيًا: تغير المثل الأعلى للبحث الفلسفي والاتجاه نحو الذاتية والسعادة الفردية

لقد ترتب على هذا الامتزاج بين الفكر الشرقي والفكر اليوناني أن تعرضت صورة الفلسفة التقليدية لليونان إلى انهيار؛ فقد غزتها الحضارة الشرقية بما فيها من تهاويل وآراء تتصل بالخوارق والسحر، وما فيها من أديان ذات أبعاد صوفية؛ وترتب على هذا الغزو أن أخذت الروح اليونانية في الاضمحلال والذبول ومسخت، ووضع تفكير

(1) برييه، نفس المرجع السابق، ص 37.

الحضارة اليونانية في قوالب لا تتلاءم مطلقًا مع طبيعتها. لقد تحولت نظرة الفيلسوف في هذا العصر من البحث عن الحقيقة المجردة للوجود وإدراك مظاهره المختلفة، والكشف عن كنهها وما هيتها، إلى البحث عن طريق للسلوك يحقق للفرد السعادة الذاتية، لقد انعكف الفرد على ذاته؛ لأنه لما كان قد فقد حريته في العالم الخارجي نتيجة للظروف السياسية السائدة فقد راح ينشد نوعًا من الحرية في العالم الباطن. ولما كان قد فقدَ استقلاله السياسي، فقد ترك السياسة تمامًا، وأصبح يفرق بين السياسة والأخلاق على عكس ما كان سائدًا من قبل في عصر أفلاطون وأرسطو؛ إذ لم تعد السياسة عنده كما كانت عند هؤلاء واجبات المواطن وحقوقه التي لم تكن تنفك عن سلوكه الأخلاقي ومثله الأعلى في الحياة، وإنما أصبحت مجموعة من القواعد التي يراعيها الإنسان حتى ينجو بنفسه ويحقق الاطمئنان الشخصي لنفسه[1]!

لقد ولت أيضًا الروح العلمية الخالصة التي كانت تعني المعرفة لذات المعرفة، ومات الفضول أو تلك الدهشة التي تحدث أرسطو عنها على أنها الروح الملهمة للفلسفة والدافعة للتفلسف، والسعي نحو اكتشاف الحقيقة المجردة وتبدلت فأصبحت مجرد رغبه من الفرد في أن ينجو ويهرب من شرور الحياة. لقد أصبحت الفلسفة – على حد تعبير ستيس – متمركزة حول الإنسان وقاصرة عليه. وأصبح التفلسف يدور حول الذات الفردية ومصيرها وقدرها ورفاهيتها. ومن ثمّ أصبح فلاسفة العصر مشغولين بالبحث عن التماس طريق لتحقيق هذه الرفاهية الأنانية للأفراد وصارت نظرتهم ضيقة وأحادية الجانب. ومن هنا غابت الأصالة واستعرت نزعة الشك لدى البعض، والنزعات المتطرفة لدى البعض الآخر سواء بالاتجاه نحو الزهد المتشدد أو نحو اللذة المفرطة. وإن حاول البعض الآخر التوفيق بين هؤلاء وأولئك فإن السمة العامة للعصر والتي غلبت عليه هو غياب النزعة السوية والتوازن، وولى صفاء وهدوء أفلاطون وأرسطو وحل محلهما الطنطة والتهور[2].

(1) د. عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة بالقاهرة 1970م، ص 6.

(2) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة 1984م، ص 276 - 277.

وبالطبع فليس معنى ذلك أن البحث الفلسفي في هذا العصر قد تدهور إلى حد أنه لم يعد هناك بحثًا في نظرية الوجود أو في نظرية المعرفة، بل المقصود هنا أن فلاسفة هذا العصر قد اتخذوا من البحث في الوجود والمعرفة الإنسانية تكأة للوصول إلى غاية عملية بعينها، هي الوصول إلى التماس طريق لسعادة الفرد في حياته العملية. لم تعد الغاية إذن كما قلنا من قبل هي الوصول إلى إدراك الحقيقة لذات الحقيقة. بل أصبحت ذات هدف آخر هو توجيه الحياة الأخلاقية للإنسان بما يحقق سعادته الفردية.

ثالثًا: نقص الأصالة

يرى بعض[1] المؤرخين أن هذا العصر الفلسفي قد تميز أيضًا بنقص الأصالة لدى فلاسفته نتيجة انكفائهم على تحقيق مصالحهم العملية الخاصة وكذلك مصالح أتباعهم. لقد شهد العصر الهللينستي في نظر هؤلاء تقهقرًا فكريًّا واضحًا؛ حيث إن فلاسفته أحيوا المذاهب الفلسفية القديمة التي كادت تموت فأعادوها إلى الوجود وتأثروبها تأثرًا شديدًا؛ فقد عاد الرواقيون إلى هيراقليطس واستفادوا بفلسفته الطبيعية، كما أحيا الأبيقوريون الفلسفة الفردية لديمقريطس وبنوا عليها فلسفتهم الطبيعية كذلك. وحتى في مذاهب هؤلاء الفلاسفة الأخلاقية نجد نفس الشيء؛ حيث استعارت الرواقية أفكارها الأخلاقية الرئيسية من الكلبية، واستعارت - الأبيقورية أفكارها الرئيسية من القورينائية. إن فلاسفة ما بعد أرسطو إذن - على حد تعبير ستيس - إنما يعيدون تنظيمها ويبالغون في هذه الفكرة أو تلك وهم يلوونها ويوجهونها في كل اتجاه ويستقطرون جفافها بحثًا عن قطرة حياة جديدة، ولكن في النهاية لايظهر جديد. فمن أول رواقي حتى آخر أفلاطوني جديد لا يوجد مبدأ جوهري جديد يمكن أن يضاف إلى الفلسفة[2].

---

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص 277.

(2) نفسه.

وللحق فإننا لسنا مع هذا الرأي شديد العمومية والإجحاف لفلاسفة اليونان فيما بعد أرسطو؛ فليس معنى أن هؤلاء الفلاسفة قد تأثروا بالسابقين عليهم وبالغوا أحيانًا في هذا التأثر؛ مما أوجد لديهم – على حد تعبير ستيس – نقصًا في الأصالة، ليس معنى ذلك أنهم لم يضيفوا أي جديد. إذ إن لديهم أفكارًا جديدة وجديرة بالنظر والتأمل، وهي أفكار جاءت بموجب تأثرهم بظروف العصر الذي عايشوه. فضلًا عن أن إحيائهم لبعض الآراء القديمة لم يكن بعثًا لهذه الأفكار بعد موتها، فالآراء والأفكار الفلسفية لا تموت، وإنما تخبو أحيانًا وتزدهر أحيانًا أخرى، وفضلًا عن أن الأبيقوريين والرواقيين حينما أحيوا بعض الفلسفات القديمة وتأثروا بآراء أعلامها لم يحيوها بحذافيرها، وإنما عدلوا فيها وطوروها في إطار معرفي ومنطقي جديد لم يكن متوفرًا لدى هؤلاء السابقين عليهم!

إن مَن يتهمون هذه المدارس الكبرى في العصر الهللينستي (الأبيقورية والرواقية) بالنقص المطلق للأصالة أو انعدامها، إنما يقيسون إبداعهم على معيار الفكر اليوناني السابق عليهم وخاصة فكر أفلاطون وأرسطو، وهم في هذا إنما يعتبرون أنهم لم يضيفوا أي جديد، وإن كان ثمة جديد فهو لا يعجبهم؛ لأنه كان – على حد تعبير ستيس أيضًا – مجرد أفكار كئيبة وسيئة جلبوها من الشرق[1]. وهنا نكتشف وجه الغرابة في هذا الرأي؛ إذ إن تأثر فلاسفة ذاك العصر بالآراء الشرقية ومزجهم بين فكر الشرق وفكر اليونان لا يمثل لديهم إلا انتكاسة ونقصًا!! ولكن الحقيقة أن هذا كان وجهًا من وجوه التميز الفكري لهذا العصر، وإلا ما كان عصرًا جديدًا في الفكر! صحيح أننا لا نجد فيه مذاهب شاملة وشامخة شموخ مذاهب أفلاطون وأرسطو، لكن مَن قال إن كل عصور الفكر ينبغي أن يكون فيها أمثال أفلاطون أو أرسطو!

إن زينون وأبيقور وأتباعهما قدموا فلسفات سايرت العصر، وعبرت عن ظروفه، وركزت على تحديد غايات أخلاقية عملية تفيد الناس في حياتهم في ذلك العصر المضطرب سياسيًا واجتماعيًا. وإذا كان قد ظهر في هذا العصر تيارات شكية فقد كان هذا أمر طبيعي نتيجة لتلك الاضطرابات التي خلفت جوًا من انعدام الثقة في إمكانية التأكيد على حقيقة ثابتة أو مطلقة لهذا الوجود.

---

(1) نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

الفصل الثاني

المدارس السقراطية الصغرى

[1] المدرسة الميجارية

تمهيد:

بداية لا بد أن نشير إلى أنه لا ينبغي أن ننظر إلى ما سمي بالمدارس السقراطية الصغرى على أنها مدارس قد أسسها سقراط أو أشار إلى تأسيس أي منها رغم أنه – على حد تعبير كوبلستون – كان يأمل أن يؤسس الآخرون هذه المدارس لتواصل مهمته في إيقاظ عقول اليونانيين[1]. وبما أن سقراط لم يترك مذهبًا فلسفيًا معينًا ولا حتى فكرة فلسفية محددة كان يطمح إلى أن يتلقفها الآخرون ويبشرون بها، فقد كان من حق هؤلاء التلاميذ المتفرقين الذين تتلمذوا عليه من خلال محاوراته مع المدعين في الشوارع والمنتديات الآثينية، أن يستنبطوا أفكاره الخاصة من تلك المجادلات، وأن يضيفوا إليها ما شاءوا من أفكار حسب تفسيراتهم الخاصة لما ظنوا أنه فكر أستاذهم.

(1) كوبلستون: تاريخ الفلسفة – المجلد الأول (اليونان وروما)، الترجمة العربية لإمام عبدالفتاح إمام، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ضمن المشروع القومي للترجمة (436)، القاهرة، 2002، ص 177.

ومن هنا فإن الأجدر بنا أن نفهم فلسفات هؤلاء التلاميذ على أنها إن ارتبطت بسقراط اسمًا، فهي لم ترتبط به ارتباطًا تامًّا، كما لم تعبر عن جوهر فكره الذي أدركناه من قبل حين الحديث عنه. إن فكر هذه المدارس كان – على حد تعبير دكتور بريختر – مجرد إعادة إنتاج جوانب معينة من التعاليم السقراطية، وكان كل مفكر من هؤلاء السقراطيين يعد استمرارًا للفكر السقراطي في اتجاه خاص به، فضلًا عن أن كل واحد منهم قد حاول أن يحور ما أخذه عن الفلسفات السابقة لتنسجم وتتوافق مع التراث السقراطي[1].

(1) نفسه.

أولا : إقليدس وتأسيس الميجارية

من المعروف أن إقليدس كان من أكبر تلاميذ سقراط سنًّا. ومن ثمّ فقد كان أحد تلاميذه المبكرين. ويبدو أن درجة ارتباطه بسقراط كانت عظيمة؛ إذ يروى في الدلالة على ذلك قصة طريفة، فقد كان الأثينيون قد منعوا كل المواطنين الميجاريين من دخول أثينا ومن شدة حرص إقليدس على الالتقاء بسقراط فقد كان يدخل أثينا متخفيا في ملابس النساء[1]. ورغم أننا لا نعرف عن شخصيته وأحداث حياته إلا القليل، إلا أننا نعرف أنه كان ممن حضروا وفاة سقراط في عام 400/ 399 ق.م. كما نعرف أنه كان وبلده ميجارا ملجأ لجأ إليه أفلاطون وغيره من تلاميذ سقراط عقب هذه الأحداث الدرامية لوفاة الأستاذ.

وقد تميزت الميجارية عن المدارس السقراطية الصغرى الأخرى من البداية بأنها قد استلهمت أسسها الفلسفية ليس من سقراط وحده، بل ربما انتمت أكثر في فكر رائدها إقليدس إلى المدرسة الإيلية، فما نعرفه من آراء لإقليدس يبدو فيها تأثره الواضح جدًّا بآراء الإيليين ومعرفته الوطيدة بفكرهم.

إن فلسفته تقوم في الأساس على تصور يبدو فيه بوضوح مزجه بين رأي الإيليين عن الواحد كأساس للوجود، وبين الأخلاق السقراطية التي استهدفت تعريف الخير وبيان ما هيته الثابتة. لقد تصور إقليدس - في مزجه بين هذين الرأيين - الواحد على أنه الخير، والخير على أنه واحد. وحسب رواية ديوجين اللايرتي، فقد كان يوحد أيضًا بين الخير والإله، وبين الخير والعقل، وبين الخير والعلم[2].

(1) Lempriere's Classical Dictionary Of Proper Names Mentioned In Ancient Authors, P.232.

(2) انظر: كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص178.

وكذلك: إميل برييه: تاريخ الفلسفة - الجزء الثاني، سبق الإشارة إليه، ص8.

وراجع ذلك:

Diogenes Laertius: Lives Of Eminent Philorophers, Vol.I, Eng. Trans. By D. Hicks, P.234.

لقد كان إذن فيلسوف «الخير» ولم يكن يرى في الوجود سوى الخير. ومن ثمّ فقد كان – على حد تعبير برييه – يحذف كل أضداد الخير مؤكدًا عدم وجودها. وقصد من ذلك مقاومة كل محاولة للجمع بين التصورات من أي طريق غير طريق القول بتطابقها؟ فالخير هو الخير ولا شيء غير ذلك عنده[1]. ومن هنا ندرك مدى اختلاف أفلاطون معه في ذلك؛ حيث إن الأخير كان يسعى دائمًا في فلسفته إلى التمييز بين التصورات والحدود ويؤكد تميز كلٍّ منها عن الآخر، فضلًا عن أنه ميز بينها جميعا وبين الخير الأسمى (أو الإله)[2].

ثانيًا: أبوليدس واستلبون وتطوير الميجارية

جاء بعد اقليدس جيل من المعلمين من تلاميذه كانوا شديدي المراس في فن الجدل، ويبدو أنهم أيضًا كانوا من تلاميذ الإيليه إلى جانب تتلمذهم على اقليدس. حيث يذكر المؤرخون أنه جاء بعد اقليدس ابوليدس الملطي الذي كان مجادلًا عنيدًا استخدم طريقة الجدل الزينونية (نسبة إلى زينون الإيلي) في معارضة المنطق الأرسطي؛ حيث استخدم ابوليدس طريقة برهان الخلف Reductionad Absurdum في اكتشاف عدة مفارقات من بينها مفارقة الكذاب المخادع، ومفارقة كومة القمح التي عبر عنها «ليست حبة القمح كومة، أضف حبة قمح، ومع ذلك لن تكون هناك كومة، إذن فمتى بدأت الكومة في الظهور؟». ومفارقة المتخفي الخاصة بالكترا التي تعرف ولا تعرف أخاها المتخفي. فقد كانت الكترا تعرف شقيقها أوريست Orestes، إلا أنها لم تعرفه حيث كان يقف أمامها متنكرًا، وإذن فهي لا تعرف ما تعرفه. وكذلك مفارقة الأقرن التي تنسب أحيانًا إلى قورينائي آخر يدعى ديودور الكروني Diodorus Cronus التي تقول: «حيث إن ما لم تفقده لا يزال معك، وأنت لم تفقد قرنين. إذن فلك قرنان»[3].

---

(1) برييه: نفس المرجع السابق، ص 8.

(2) نفسه.

(3) انظر في ذلك: كوبلستون، نفس المرجع السابق، ص 178.

وكذلك: بوشنسكي أ. م.: المنطق الصوري القديم، ترجمة د. إسماعيل عبدالعزيز، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة، 1996، ص 233.

والحقيقة التي يشير إليها مؤرخو المنطق أن ديودور هذا كان منطقيًا ومجادلًا بارعًا؛ حيث إنه عرف منطق الموجهات باستخدام متغير زمني. كما عرف العلاقة بين القضايا الضرورية والقضايا الممكنة والقضايا الممتنعة[1]. وفي نفس الإطار فيلون الميجاري الذي كان يرى أن القضية تكون ممكنة في حالة ما إذا كانت تسمح طبيعتها الداخلية بالصدق، أما القضية الضرورية فهي ما تكون صادقة ولا تسمح طبيعتها الخاصة بالكذب[2].

ويبدو أن ديودور قد طبق ذلك على رؤيته للعالم حينما أكد على أن الفعل وحده هو الممكن، على أساس أن الممكن لا يمكن أن يصبح مستحيلًا، وبذلك لو أجزنا واحدًا من النقيضين بالفعل، لأصبح الآخر مستحيلًا؛ ومن ثمّ فلو كان ممكنًا من قبل لكان معنى ذلك أن المستحيل يخرج من الممكن. ومعنى ذلك أنه لم يكن ممكنًا من قبل، وأن الفعلي وحده هو الممكن؛ فعلى سبيل المثال: العالم موجود، والعالم غير موجود قضيتان متناقضتان. غير أن العالم موجود بالفعل؛ ومن ثمّ فمن المستحيل القول بأنه غير موجود، لكن لو أنه كان ممكنا على الدوام أن العالم ينبغي أن لا يوجد إمكان قد تحول إلى استحالة. فلا يمكن أن يحدث ذلك قط؛ ومن ثمّ فلم يكن من الممكن أبدًا أن العالم ينبغي ألا يوجد[3].

ولقد وجدت الميجارية نصيرًا كبيرًا لها في استلبون Stilpon الميجاري الذي كان تلميذًا لبعض رفقاء اقليدس زعيم المدرسة، أو كان فيما يقول آخرون تلميذا لإقليدس نفسه[4]، وقد قيل إنه علّم في أثينا حوالي عام 320ق.م لكن تم إبعاده بعد ذلك[5]. ويبدو

(1) انظر: بوشنسكي، نفس المرجع السابق، ص 210 - 211.

(2) نفسه، ص 211.

(3) كوبلستون، نفس المرجع السابق، ص 178 - 179.

(4) Diogenes Laertius: Lives Of Eminent Philosophers, Eng. Trans, By D. Hicks (M. A.), Vol.I, London: William Heinemann – New York: G. P. Putnam`s Sons, Without Date, B.II (113), Eng Trans, P.241.

(5) كوبلستون، نفس المرجع، ص 179.

أنه كان معلمًا نابها حظيت القورينائية في عهده بصيت زائع، فقد أضاف ميولا كلبية نتيجة تتلمذه على ديوجين الكلبي بالإضافة إلى تتلمذه على إقليدس ومن ثم اكتسب شخصية متميزة أثر بها في تلاميذه كما أثر فيهم بطرافة مذهبه[1]. وقد عرف بخفة ظله ومما يروى في ذلك أنه عندما سئل عما فقده في عملية السرقة والنهب التي تعرضت لها مدينته ميجارا أجاب قائلًا: أنه لم ير أحدًا يحمل حكمة أو معرفة[2].

وقد كان لاستلبون فيما يقول ديوجين اللاثرتي تسع محاورات كتبت بأسلوب جامد منها: موسوخوس Moschus وأرستبوس أو كالياس Aristippus or Callias، ومتروكليس Metrocles وانكسيمكنيس Amaximenes وإلى ابنته Tohis daughter وأرسطو[3] Aristotle.

ومن القضايا التي اهتم بها استلبون في كتاباته الفلسفية نظرية المثل الأفلاطونية التي اهتم بتوجيه نقده لها معتمدًا على برهان الخلف؛ حيث ذكرت له بعض الحجج ضدها منها: ليس مثال الإنسان فلانًا أو فلانًا، ولا متكلمًا مثلًا أو غير متكلم، وإذن فليس يسوغ القول إن الرجل الذي يتكلم إنسان؛ إذ إنه لا يطابق المثال. وحجة أخرى تقول: إذا أردت أن تقول إن هذا الشخص يحقق معنى الإنسان وكان هذا الشخص في ميجارا، فيلزمك القول إنه لا يوجد إنسان في أثينا؛ من حيث إن المثال واحد لا يتعدد[4].

كما اهتم استلبون أيضا بمسألة الحكم على العبارات أو القضايا المنطقية؛ حيث ذهب إلى التأكيد على أن التفكير بمعان محدودة ثابتة على طريقة أفلاطون أو أرسطو يؤدي إلى امتناع الحكم؛ لأن الحكم في هذه الطريقة قول بتطابق ماهيتين متمايزتين مثل: «إن الفرس يعدو» و«أن الإنسان طيب»، وهذا يعني أن كلًّا من الفرس والإنسان

---

(1) انظر: سارتون: تاريخ العلم، الترجمة العربية، الجزء الرابع، دار المعارف، مصر، 1970، ص 288.

(2) كوبلستون: نفس المرجع، ص 179.

(3) Diogenes Laertius, Op. Cit., Vol.I, (120), P.249.

(4) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، بالقاهرة، 1953، ص 211 - 212.

هو شيء آخر غير ذاته. وإذا قلت إن الطيب هو بالفعل نفس الشيء الذي هو إنسان لم يَسغ لك إضافة الطيب إلى الدواء مثلا أو إلى الغذاء[1].

والحقيقة التي نكتشفها من الحكم على ما تبقى من شذرات لهؤلاء الميجاريين أنهم قد اهتموا بالفعل بمنطق القضايا والأحكام لكن ليس بالصورة الإيجابية التي وجدناها لدى أفلاطون أو لدى أرسطو من بعده، بل بصورة نقدية سلبية أقرب ما تكون إلى الطريقة الجدلية السوفسطائية، فهم لم يكونوا من البناءين في الفلسفة بل من النقاد الهدامين، ومن هنا يمكن اعتبارهم أجدادًا للتيار الشكي الذي سنجده لدى ممثلي الأكاديمية الجديدة وبيرون.

وربما تكون الحسنة الوحيدة لاستلبون أنه فيما - يذكر هيراقليدس Heraclides - كان أستاذًا من أساتذة زينون مؤسس المدرسة الرواقية[2]. لقد مات استلبون بعد أن عمَّر طويلًا بعد أن أفرط في شرب النبيذ لتسريع نهايته[3].

(1) نفسه، ص 212.

(2) Diogenes Laertius, Op. Cit., Vol.I, B.II (120), Eng. Trans, P.249.

(3) Ibid.

[2] المدرسة الكلبية [الكلبيون - Cynics]

تمهيد:

تعد المدرسة الكلبية من أشهر المدارس السقراطية الصغرى وأكثرها تأثيرًا. وقد استندت المدرسة في تعاليمها عموما على آراء سقراط التي وحد فيها بين الفضيلة والسعادة، وبينما مال القورينائيون إلى التوحيد بين الفضيلة واللذة، مال الكلبيون وعلى رأسهم أنتستينز إلى التوحيد بين الفضيلة والزهد.

وقد سميت الكلبية بهذا الاسم في أغلب الظن نسبة إلى المكان الذي أسست فيه وهو المكان المعروف «بالكلب السريع»؛ حيث إن أنتسيتنز قد اتخذه مكانًا للتعليم؛ نظرًا لأنه لم يكن من دم أثيني خالص فأمه كانت تراقية. وقد كان هذا المكان مخصصًا لمن لم يكونوا من دم أثيني خالص، وكان مخصصًا في الأساس لعبادة هرقل؛ ولذا اتخذ الكلبيون من البطل - الإله هرقل راعيًا لهم، وقد سمى أنتستينز أحد مؤلفاته باسمه[1].

ولم تقتصر الكلبية على مؤسسها أنتستينز، بل كان من أهم أعلامها ديوجين الكلبي، واقراطيس الكلبي. وبالإضافة إلى هؤلاء الأعلام الثلاثة للكلبية المبكرة، هناك أيضًا أعلام لها في عصرها المتأخر في العصر الروماني مثل: بروتيوس و ديموناكس وديون.

أولًا: الكلبيون Cynics القدامى

(أ) أنتسيتنز Antisthenes :

عاش أنتسيتنز بين عامي 446 - 366 ق.م حسب رواية ديوجين اللايرتي[2].وقد ولد بأثينا لأب أثيني كان يدعى أيضا انتستينز ومن أم تراقية؛ ولذلك لم يكن من دم يوناني

(1) كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 179.

(2) Diogenes L.: Op. Cit., Vol.Ii, (B. V-1), Eng. Trans, P.3.

خالص[1]. وقد تتلمذ في بداية حياته الفكرية على جورجياس السوفسطائي الشهير، لكنه فيما بعد التحق بسقراط وصاحبه لدرجة أنه كان يقطع يوميًّا مسافة خمسة أميال من مقر إقامته ليستمع إلى سقراط في أثينا[2]. وبلغ من إعجابه به أن كرس نفسه له واتخذ منه مثلًا أعلى، وكان أفضل ما أعجبه في شخصيته أستاذه سقراط الاستقلال الذاتي في الأداء وفي السلوك وعدم اكتراثه بالثروات الدنيوية. ومن ثمّ فقد اعتبر أنتسيتنز أن الفضيلة هي الاستقلال والابتعاد عن كل متع الحياة المادية. وقد جارى أستاذه سقراط أيضًا في توحيده بين الفضيلة والمعرفة وتمادى في ذلك إلى درجة القول بأن الفضيلة وحدها كافية لتحصيل السعادة، ولا يطلب أو لا ينبغي أن يطلب شيئًا سواها. والمفهوم هنا أن الفضيلة هى غياب أي رغبة والتحرر من الحاجات المادية.

إن الفضيلة هي الحكمة غير أن هذه الحكمة تعتمد على رؤية قيم الغالبية العظمى من البشر، أما الثروات والانفعالات واللذات فهي ليست خيرات حقيقية وليست الآلام والفقر والاحتقار شرورا حقيقية. إن الفضيلة إذن هي الحكمة ويمكن تعلمها[3]. وفي هذه النقطة قد يختلف أنتسيتنز قليلًا عن سقراط الذي كان يرى أن الفضيلة علم لا يعلم وهي كامنة في النفس الإنسانية. إن أنتسيتنز كان يعتقد أنه يمكن تعلمها رغم أنه ليس ثمة حاجة إلى تفكير أو تأمل طويل لكي نتعلمها. كما كان يرى أن الحكيم إذا ما تسلح بهذه الفضيلة فهو لا يمكن أن تصبه أي من شرور الحياة؛ فالذي يتحرر من الرغبات يتمتع بالاستقلال عن الجميع رغم كل شيء.

إن الرجل الحكيم دائمًا ما يكون راضي النفس، إنه جامع لكل الفضائل، إنه يرى الفضيلة في كل الأشياء الخيرة كما يراها في نفس الوقت في أي شيء مؤلم. إن الرجل الحكيم يكون مثالًا يحتذى في كل أفعاله بالنسبة للجميع، إنه لا يفعل الفضيلة اتباعًا للقوانين المدنية، بل وفقًا لقانون الفضيلة ذاتها[4].

---

(1) Ibid.

(2) Ibid. (2-3), P.5.

(3) كوبلستون: نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص 180 - 181.

(4) Diogenes L.: Op. Cit., (B.VI- 10-13), Eng. Trans, P.13.

وعلى الرغم من أن أنتستينز من السقراطيين مثله في ذلك مثل أفلاطون، إلا أنه اختلف مع آراء أفلاطون وخاصة في نظرية الأخير عن المثل، وعارضها بقوة مؤكدًا أنه لا وجود إلا للأفراد. وقد روى أنه أشار إلى ذلك بقوله: آه يا أفلاطون إنني أرى حصانًا لكنني لا أرى الحصانية (أي مثال الحصان): وينبغي أن لا نطبق على أي شيء سوى اسمه الخاص فحسب؛ ففي استطاعتنا أن نقول مثلا «الإنسان هو الإنسان» و«الخير هو الخير»، لكننا لا نستطيع أن نقول: «الإنسان هو الخير» فلا ينبغي أن ينسب محمول إلى موضوع مختلف عن الموضوع نفسه. ويرتبط بهذه القضية، النظرية التي تقول بأننا لا نستطيع أن ننسب إلى الفرد سوى طبيعته الفردية فحسب؛ إذ ليس في استطاعة المرء أن ينسب إليه عضوية في فئة ما[1].

وبالطبع فهذه الفردية المتماهية مع ذاتها، والتي لا يمكن أن تنسب إلى عضوية فئة ما هي مبالغة في الأحادية، وفي ذلك رفض ضمني للمجتمع المدني والدولة بذاتها وقانونها.

وعلى الرغم من الجانب السلبي الأقرب إلى رفض المجتمع والقوانين الوضعية، إلا أنه على الجانب الديني قد ترتب على هذه الأحادية والفردية التي دعي إليها، أنه رفض الدين التقليدي المتعارف فيه على تعدد الآلهة واعتبره مجرد عُرف؛ إذ ليس هناك سوى إله واحد فحسب والفضيلة هي خدمة لهذا الإله وحده دون المعابد والصلوات الجمعية والقرابين، لقد كان أنتستينز أقرب إلى الحقيقة الميتافيزيقية المجردة حينما قال: «يوجد عن طريق العُرف كثرة من الآلهة، لكن بالطبيعة لا يوجد سوى إله واحد فحسب»[2].

لقد حفظت كتابات أنتستينز في عشرة أجزاء. حدثنا ديوجين اللايرتي في ثلاث صفحات من كتابه عن محتوياتها[3]. وكانت في معظمها فيما يبدو مما تبقى لنا منها

(1) كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 181.

(2) نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص 182.

(3) D. L., Op. Cit.VI (15-16), Eng. Trans P.21.

كتابات تدعو إلى الزهد في اللذات والاعتدال في ممارسة الحياة العادية للإنسان، وإن مالت حياته هو شخصيًا إلى الزهد حتى في مطالب الحياة العادية، لقد استفسر منه أحدهم عن نوع الزوجة التي ينبغي أن يتزوجها فرد قائلًا: لو أنها كانت جميلة لما استطعت أن تمتلكها لنفسك، أما لو كانت قبيحة فستظل تدفع لها وتنفق عليها[1].

لقد كان زاهدًا في اللذة الحسية لدرجة جعلته فيما يروي عنه بعض الرواة يقول: لو أنني صادفت أفروديت لخنقتها بيدي. وقد اتبعه في ذلك تلاميذه لدرجة أن تساءل الإمبراطور جوليان فيما بعد: هل الكلبية فلسفة أم نوع من الحياة؟![2].

(ب) ديوجين Diogenes :

يعد ديوجين السينوني Diogenes of Sinope (404 - 323ق.م) من أشهر فلاسفة هذه المدرسة، وقد أطلق عليه السينوبي نسبة إلى مدينته التي ولد فيها لأب كان يعمل في تزييف النقود، فورث عنه هذه المهنة لكنه حولها إلى تزييف مواضعات الناس وتقاليدهم واهتماماتهم الدنيوية[3].

وقد تتلمذ ديوجين على أنتستينز بعد أن صبر على إهاناته المتكررة، وذاع صيته بعد ذلك، وكان له فضل إشاعة المذهب الكلبي في بلاد اليونان بسلوكه الشخصي الذي تمثلت فيه ما كان يدعو إليه من تعاليم؛ فقد امتهن التسول، واعتبر أن ذلك جزء من حياة الفضيلة؛ حيث كان يلبس زي المتسولين ويحمل جرابهم وعصاهم، بل يقال إنه عاش وقتًا ما داخل حجرة في ساحة معبد سيبيل في أثينا. وكان يحسد الحيوان على حياته البسيطة ويحلو له أن يحذو حذوه؛ فينام على الأرض، ويأكل مما يأكل، كما كان يقضي حاجته الطبيعية بل ويمارس الحب على مرأى من جميع الناس. ولما رأى طفلًا

---

(1) Ibid (VI-3), Eng. Trans, P.5.

(2) د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، بالقاهرة 1977، ص 370.

(3) نفسه، ص 370.

وأيضًا: D. L., Op. Cit., (VI-Ch.2) 20-21, Eng. Trans, P.23.

يشرب الماء بيديه ألقى هو الآخر الكوب وشرب بيديه. ويروي أنه كان يحمل شمعة أو مصباحًا ويقول إنه يبحث عن رجل. ورغم أنه لم يسئ في حياته - كما يروى عنه - إلى أي إنسان إلا أنه كان متمردًا على القوانين الوضعية معلنًا أنه مواطن عالمي. وسبق في ذلك بالطبع دعوة الرواقيين إلى الأخوة العالمية، وإلى المواطنة العالمية[1].

لقد كان ديوجين دائم الترحال ببلاد اليونان المختلفة، ويروى أنه قضى بعض الوقت في سيراقوصه، وقبض عليه القراصنة ذات مرة وباعوه لأكسينادس صاحب كورنثه ولما سأله سيده: ماذا يستطيع أن يؤديه من أعمال قال إنه يستطيع أن يحكم الرجال! فاتخذه أكسينادس مربيًا لأبنائه ومشرفًا على شئون القصر، فأتقن ديوجين عمله؛ مما جعل سيده يطلق عليه لقب «العبقري الصالح»، وأصبح يستشيره في كل شيء ويعمل بمشورته[2].

لقد كان شديد المراس في فن الجدل، ويقول عنه ديوجين اللايرتي إنه لم يغلب في مناقشة قط، وكان يعتبر أن حرية المناقشة والكلام هي أعظم الطيبات، كما كان كثير المزاح والفكاهة، ومما يروى عنه في هذا أنه قد عنف ذات يوم امرأة وجدها راكعة أمام صورة مقدسة فسألها: ألا تخافين أن تكوني في هذا الوضع وقد يكون من ورائك أحد الآلهة لأنهم يملأون كل مكان؟!. ولما رأى ابن حظية يرمي جماعة من الناس بالحجارة قال له: احذر أن تصيب أباك! فلقد كان يكره النساء ويحتقر من الرجال مَن يسلكون مسلك النساء، وقد روي عنه أنه رأى شابا كورنثيًا متعطر في ثيابه الغالية، ولما سأله هذا الشاب سؤالًا رفض أن يجيبه قائلًا: لن أجيبك حتى تخبرني أولد أنت أم بنت؟[3].

لقد اكتسب ديوجين من استقلاله وشظف العيش والزهد عموم الخصال التي تحلى بها قدرة على مواجهة كل المواقف بشجاعة، ومما يروى عنه في هذا الصدد مقابلته مع

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة - جـ2 - م2 (حياة اليونان)، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة 1968، ص 462 - 463.

(2) نفسه، ص 463.

(3) نفسه.

وراجع في ذلك: D. L., Op. Cit.,VI Ch.2, Eng. Trans, Pp.23-44.

الإسكندر الأكبر في كورنثة: لقد التقى به وهو مستلقٍ في الشمس فقال له: أنا الإسكندر الأكبر فأجابه : و أنا ديوجين الكلبي، فقال له الملك: اسألني أي شيء تريد؟ فأجابه: ابتعد حتى لا تحجب عني ضوء الشمس. فما كان من الإسكندر إلا أن قال: لو لم أكن الإسكندر لتمنيت أن أكون ديوجين![1].

لقد أكدت هذه القصة أن الحكيم يكتسب فضيلته بالمعنى الكلبي من ذاته، وليس من الاتصال بالآخرين، كما أكدت أن السعادة التي يتمتع بها الحكيم هي سعادة التأمل، وليس السعي وراء المناصب أو السلطة مهما كانت!!

لقد آمن ديوجين كما آمن أقرانه من الكلبيين بأن الغرض من الحياة هو السعادة، وأن السعادة لا تكون في طلب اللذات بقدر ما تكون في ممارسة الحياة المستقلة البسيطة؛ وذلك لأن اللذة وإن كانت في نظرهم عملًا مشروعًا، وخاصة إذا أتت نتيجة كدح الإنسان وعمله المشروع الذي لا يعقبه شيء من الندم أو وخز الضمير كثيرًا ما تفلت من أيدينا أثناء السعي إليها أو تخيب رجاءنا بعد أن تنالها. ومن هنا فهم يعدون اللذة شرًّا وليست خيرًا. كما أكدوا أن السبيل الوحيد إلى السعادة هو الحياة المعتدلة الفاضلة؛ وذلك لأن الثروة تفسد الطمأنينة والسلام، وأن الشهوة تأكل النفس كما يأكل الصدأ الحديد، وقد قال ديوجين أن الآلهة قد وهبت الإنسان الحياة السهلة المريحة، ولكن الإنسان هو الذي عقدها بالتلهف على الترف[2].

وليس معنى ذلك أن الكلبيين كانوا عمومًا شديدي الإيمان بالآلهة؛ إذ إن ذلك يكذبه الرواية التي تقول إن أنتستينز زعيمهم قد التقى بأحد الكهنة الذي أخذ يعدد له ما يتمتع به المستمسكون بأسباب الفضيلة من خير كثير بعد وفاتهم، فقال له: «ولِمَ إذن لا تموت؟!». وهكذا فعل ديوجين الذي كان يسخر من الطقوس الدينية الخفية، وروي

---

(1) نفسه، ص 464.

وراجع أيضًا: D. L., Op. Cit.,VI (33), Eng. Trans, P.35.

(2) ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص 464.

عنه أنه قال حينما شاهد القرابين التي قدمها الذين نجوا من الموت بعد تحطم سفينتهم لأحد الآلهة: لو أن هذه القرابين قد قدمها الذين هلكوا لا الذين نجوا لكانت أكثر من هذه عددًا!»[1].

إن نظرة الكلبيين إلى الدين عمومًا نظرة أخلاقية أكثر منها نظرة إيمانية؛ فقد كانوا يعتبرون أن كل شيء في الدين عدا التمسك بالفضيلة يعد أوهامًا وخرافات؛ فقد كانوا يعتبرون أن جزاء سلوك الفضيلة يجب أن يكون هو الفضيلة ذاتها. وأن هذا الجزاء لا ينبغي أن يكون موقوفًا على الآلهة وعدالتها!

إن قوام الفضيلة هو الاعتدال في المأكل والمشرب وعدم الإساءة إلى أحد. ويتضح ذلك من إجابة ديوجين على سؤال سأله سائل عن كيف يستطيع الإنسان أن يدفع عنه أذى غيره؟! فقال: بأن يثبت أنه هو نفسه إنسان شريف مستقيم[2].

أما بالنسبة للعلاقة بين الرجل والمرأة، فقد كان الكلبيون عمومًا يتجنبون الزواج بوصفه رابطة خارجية، رغم أنهم كانوا يحمون البغايا، ويعتبرون أن الشهوة الجنسية غريزة معقولة وطبيعية.

وقد كان ديوجين مثلهم يدعو إلى الحب الحر الطليق وإلى شيوعية الزوجات[3]، لقد سئل ذات مرة: ما هو الوقت المناسب للزواج فأجاب: بالنسبة للرجل صغير السن لم يحن الوقت بعد، أما بالنسبة للرجل الطاعن في السن، فقد فات الوقت إلى الأبد![4].

وفي الحقيقة أن الفلسفة الكلبية لم تكن فيما يبدو فلسفة نظرية مجردة؛ فلم يقدم أيًا من الكلبيين مذهبًا فلسفيًا بل كانت فيما يبدو جريًا على سُنة أستاذهم سقراط فلسفة مواقف. وما أن يقرأ المرء ما كتبه ديوجين اللايرتي عن أي منهم، وبالذات عن ديوجين

---

(1) نفسه، ص 465.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) D. L., Op. Cit.VI (54), Eng. Trans, P.55.

الكلبي، يكتشف أنها روايات لمجموعة من الأقوال المرسلة والمواقف التي تصب جميعًا في الدعوة إلى عودة الإنسان إلى العيش وفقًا للطبيعة، بمعنى الدعوة إلى الحياة البسيطة – الطبيعية غير المتكلفة و نبذ أي نوع من أنواع التطرف في السلوك سواء في التوجه نحو اللذة الحسية أو في التوجه نحو الحياة الحضارية المعقدة، إنها دعوة لأن يحيا الإنسان حياته على الفطرة الطبيعية مستمتعًا بها في ضوء التوازن بين الرغبات والميول وبدون الخضوع لأي قيود بما فيها قيود الحياة المدنية المنظمة.

لقد كان من مفارقات القدر أن يموت كلٌّ من الإسكندر الأكبر رمز الحياة المدنية والمواطنة العالمية، وديوجين رمز الحياة وفقًا للطبيعة العالمية في ذات اليوم، فلقد كتب ديمتريوس Demetrius في كتابه المدعو «رجال يحملون نفس الاسم On Men of the Samename» أنه في نفس اليوم الذي مات فيه الإسكندر في بابل، مات ديوجين في كورنثا[1].

ثانيًا: الكلبيون المتأخرون

لقد تتلمذ على ديوجين الكلبي كثيرون منهم مونيموس السيراقوصي Monimus of Syracuse الذي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد، واقراطيس الطيبي Crates of Thebes الذي عاش حوالي عام 326ق.م. الذي كان ثريًّا ووزع ثروته كلها وعاش فقيرًا متأثرًا بالتعاليم الكلبية، وقد ارتبطت به هيبارخيا Hipparchia وأحبته بعد أن اعتنقت نفس التعاليم ورفضت الزواج من غيره، بل وهددت بالانتحار إن أرغمت على تركه، وظلت تقاسمه حياته البوهيمية إلى أن أنجبت منه ابنًا أطلقا عليه باسيكليس Pasicles[2].

وقد تتلمذ زينون الرواقي على أقراطيس وأخذ عنه الزهد الشديد في مطالب الحياة الدنيوية والعودة إلى الطبيعة.

---

(1) Ibid (VI) – (80), Eng. Trans, P.61.

(2) انظر: د. أميرة حلمي مطر: نفس المرجع السابق، ص 372.

وراجع: D. L., Op. Cit., VI (82-83) Eng. Trans, P.85-87- VI (85-93) Eng Trans, P.89 - 97.

ولقد استمرت الكلبية حتى في وجود المدارس الكبرى في العصر الهللينستي واختلطت بعض تعاليمهم بالتعاليم الرواقية على وجه الخصوص. ورغم أن الكلبية قد تحولت في هذا العصر المتأخر لدى أعلامها إلى ظاهرة انحلال في الحياة الفكرية اليونانية انعكست فيها آثار الاضطرابات السياسية والحروب المتلاحقة بعد انهيار إمبراطورية الإسكندر الأكبر لدرجة وجود الكثير من الدجالين والمحتالين والشحاذين المنتمين إلى الكلبية، أقول رغم ذلك فلا يمكن أن ندين هذه المدرسة إدانة كاملة - على حد تعبير كوبلستون - حيث كان منهم فلاسفة عدوا من الأعلام الذين كانوا موضع تقدير عام في أثينا، يذكر منهم ديموناكس Demonax الذي كان سلوكه معتدلًا لدرجة اكتسب بها احترام الإثينيين وتقديرهم؛ إذ كان يتجنب الزهو الفارغ والتظاهر الكاذب. وعندما وقف أمام المحكمة الإثينية بتهمة الكفر والإلحاد لأنه امتنع عن تقديم القرابين للآلهة ورفض الاشتراك في إقامة الطقوس لها دافع عن نفسه بأن الإله ليس في حاجة إلى قرابين! لقد كان ديموناكس كمعظم الكلبيين يهاجم ما ليس له قيمة للإنسان. لقد هاجموا الحكايات التشبيهية الوثنية المتعلقة بالآلهة ورفضوا المعجزات التي تنسب إليها كما هاجموا التنبؤ بالغيب واعتبروا كل ذلك خداع محض[1].

وهناك فيلسوف كلبي جدير بالاحترام أيضًا في هذا العصر المتأخر هو ديون كريسوستوم الذي ولد حوالي عام 40 م، وعاش في عصر الإمبراطور تراجان، وقد قيل إنه كان ينحدر من أسرة أرستقراطية وكان في بداية حياته من السوفسطائيين معلمي الخطابة، ولكنه أدين ونفي من بلدته فعاش بعد ذلك متجولًا فقيرًا فتحول إلى فيلسوف كلبي يحمل رسالة إلى جماهير الإمبراطورية المعوزين الفقراء، واحتفظ بطريقته الخطابية التي حملها تعاليمه الداعية إلى الحياة طبقًا للإرادة الإلهية وعلى المثل الأخلاقي الأعلى بممارسة الفضيلة الحقة. لقد أكد في خطبه على عدم كفاية الحضارة

(1) كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 584.

المادية الخالصة وصور حياة مواطن الريف الفقير على أنها الحياة الأكثر ملائمة للطبيعة والأكثر حرية والأكثر سعادة من حياة سكان المدن الأثرياء[1].

لقد أكد على أن السعادة إنما توجد لا في مباني المدينة أو الثروة أو الحياة الناعمة، وإنما في العفة والاعتدال والعدالة والتقوى الحقة. واستشهد على ذلك بأن حضارات العالم المادية القديمة كالأشورية مثلًا قد فنيت، وأن إمبراطورية الإسكندر العظيمة قد انهارت وأصبحت مدينة بيلا Bella كومة من الحجارة. وعمومًا فلقد اقتربت تعاليم ديون واهتماماته من تعاليم المذهب الرواقي الداعي إلى انسجام العالم وفكرة المواطنة العالمية. لقد كان مثلهم يؤمن بوجود الإله؛ ففكرة الله لديه فكرة فطرية وعامة بين جميع البشر، وهي تبرز إلى الوعي التام عن طريق تأمل تدبير الكون وما فيه من نظام وعناية إلهية. ومع ذلك فهو متخفٍ عنا ونحن أشبه بالأطفال الصغار الذين يمدون أيديهم إلى أبيهم وأمهم[2].

(1) انظر: نفسه، المرجع السابق، ص 584 - 585.

(2) نفسه، ص 586.

[3] المدرسة القورينائية [The Cyrenaic School]

تمهيد:

تعد المدرسة القورينائية من أهم المدارس السقراطية، وقد أسسها بلا شك ارستبوس الأكبر الذي علم ابنته مبادئ الفلسفة اللذية وأورثتها هي لابنها الذي اتخذ أيضًا نفس اسم جده. والمشكلة التي تواجهنا في التأريخ لهذه المدرسة ولتأسيسها هي: إلى مَن تنسب تعاليمها وشهرتها حقًّا: هل لأرستبوس الجد أم لأرستبوس الحفيد؟!

إن ديوجين اللايرتي يحدثنا عن الاثنين معًا؛ فهو يحدثنا عن أرستبوس الأكبر باعتباره مؤسس المدرسة وينسب إليه معظم تعاليمها[1]. كما يتحدث عن أرستبوس الأصغر وينسب إليه بعض الكتابات والكثير من التعاليم اللذية[2]. وإزاء هذا الخلط يمكن القول بأن أرستبوس الأكبر هو مؤسس المدرسة، بينما يمكن أن تنسب تعاليم المدرسة اللذية إلى أرستبوس الصغير؛ حيث يقال – حسب يوسف كرم – إنه هو الذي علم اللذة فأضيف المذهب إلى جده[3].

وعلى أية حال فإن أرستبوس وسميه هما مَن أسسا المدرسة وكشفا عن تعاليمها ونشراها بين التلاميذ، بينما يعتبر هجسياس أشهر ممثليها بعدهما ويعده البعض آخر ممثليها[4].

(أ) أرستبوس Aristippus:

ولد أرستبوس في قورنيائية عام 435 وتوفي حوالي عام 350 ق.م حسب رواية ديوجين[5].أو 355 حسب رواية زيللر[6]. لقد تعلم أرستبوس أولًا التعاليم السوفسطائية

(1) D. L., Op. Cit.VI (65-82) Eng. Trans, Pp.195-211

(2) Ibid. (38-44), P.211ff.

(3) يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص 213.

(4) نفسه.

(5) D. L., Op. Cit., Eng. Trans, P.195.

(6) Zeller (E.), Outlines Of The History Of Greek Philosophy, Eng. Trans, P.112

على يد بروتاجوراس حينما زار مدينته، ثم التقى بسقراط في أثينا ودخل معه في علاقة وثيقة دون أن يعلم آنذاك أي آراء أو مبادئ حول التعاليم السقراطية، وحتى بعد وفاة سقراط عرف كمعلم سوفسطائي متخصص لقاء الأجر في أثينا، ويحتمل أن يكون قد سافر أيضًا إلى منطقة سيراقوصه. ثم عاد إلى قورينائية ليؤسس هناك المدرسة القورينائية أو المدرسة اللذية، تلك المدرسة التي رأستها من بعده ابنته، ثم انتقلت رئاستها إلى ابنها أرستبوس التي دعمها على تعاليم جده[1].

ويبدو أن تعاليم الجد كانت تختلط فيها تأثره بالتعاليم السوفسطائية إلى جانب التعاليم السقراطية؛ حيث إنه تعرف - كما أشرنا في الفقرة السابقة - على تعاليم بروتاجوراس في قورينائية، ثم ارتبط بسقراط بعد ذلك في أثينا. وربما يكون بروتاجوراس صاحب التأثير الأكبر على مذهب أرستبوس القائل بأن حواسنا وحدها هي التي تزودنا بالمعرفة اليقينية، أما الأشياء في ذاتها فهي لا تستطيع أن تزودنا بأي معرفة يقينية عن نفسها ولا عن إحساسات الآخرين. وعلى ذلك كان رأيه القائل بأن الإحساسات الذاتية هي أساس السلوك العملي. وإذا كانت إحساساتي الذاتية هي التي تشكل معيار سلوكي العملي، فإنه من الطبيعي أن يتجه المرء إلى الاعتقاد بأن غاية السلوك هي الحصول على إحساسات ممتعة ولذيذة[2].

لقد أعلن أرستبوس أن الإحساس يتوقف على الحركة، وعندما تكون الحركة ناعمة ورقيقة يكون الإحساس لذيذًا ممتعًا، وعندها تكون الحركة خشنة فظة يكون الإحساس مؤلمًا، وعندما تكون الحركة لا يمكن إدراكها أو عندما لا تكون هناك حركة على الإطلاق، فلن يكون هناك لذة ولا ألم. وبالطبع فلا يمكن أن تكون الحركة الخشنة الفظة غاية أخلاقية، وكذلك لا يمكن أن تعتمد على الغياب المحض للذة أو للألم؛ أي لا يمكن أن تكون الغاية الأخلاقية غاية سلبية خالصة. وعلى ذلك ينبغي، بل لا بد أن تكون الغاية الأخلاقية هي الغاية الإيجابية أي اللذة[3]!

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) انظر: كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 183، وكذلك: D. L., Op. Cit., P.112-113 .

لقد كانت فلسفة أرستبوس إذن تقوم ببساطة على اعتبار أن اللذة الحسية هي الغاية التي يسعى إليها البشر. وهنا نجده قد اختلف كلية عن سقراط الذي كان يعتبر أن الفضيلة هي طريق السعادة وأن غاية السلوك هو الحصول على هذه السعادة المرادفة للفضيلة في رأيه، وقد اقتطع أرستبوس من هذا الاعتقاد السقراطي شقه الأخير، واعتبر أنه إذا كانت غاية السلوك هي السعادة، فإن سعادة الإنسان تكمن في الاتجاه نحو اللذة في سلوكه.

لقد اعتبر أرستبوس أن كل ما نفعله في حياتنا، إنما نفعله إما طمعا في اللذة أو في تجذب الألم حتى إذا أفقرنا أنفسنا لخير أصدقائنا أو ضحينا بحياتنا من أجل قوادنا. فالناس كلهم في رأيه مجمعون على أن اللذة هي الخير الذي لا خير بعده وأن كل ما عداها حتى الفضيلة والفلسفة يجب أن يحكم عليه حسب قدرته على توفير اللذة، فالحكمة لا تكون في السعي وراء الحقيقة المجردة، بل في اللذات الحسية أو الجسمية. ولهذا فالرجل العاقل هو الذي يسعى وراءها أكثر من سعيه وراء أي شيء آخر، ففن الحياة هو اقتناص اللذات والاستمتاع بكل ما يستطيع المرء الاستمتاع به في اللحظة الحاضرة[1]. إن فائدة الفلسفة ليست في إبعادنا عن اللذة، بل فائدتها في أن تهدينا إلى اختيار أحسن اللذات وكيفية الاستمتاع بها. وليس صاحب السلطان على اللذات هو الذي يزهد فيها، بل هو الذي يستمتع بها دون أن يكون عبدًا لها[2]. ومن هنا جاء القول المنسوب إلى ارستبوس حينما سئل عن إفراطه في اللذة الجسدية: إنني أمتلك لاييس Lais لكن لاييس لا تمتلكني[3].

ولعل في التعاليم السابقة لأرستبوس بعض التناقض؛ ففي الوقت الذي يدعو فيه إلى اقتناص اللذة الحاضرة يؤكد على إعمال العقل في اختيار اللذة؛ فكيف للعقل أن يعمل في الوقت الذي انخرطت فيه الحواس لنيل اللذة. إن اللذة والشهوة كما قال ديمقريطس: تعطل العقل!

---

(1) كوبلستون: نفس المرجع، ص 183 - 184. وراجع: D. L., Op. Cit., (II-88-90ff), Eng. Trans, P.219ff.

(2) ول ديورانت، قصة الحضارة، جـ2، م 2، الترجمة العربية، ص 459.

(3) نفسه، وكذلك: Zeller, Op. Cit., P.114.

وعلى أي حال، فإن ذلك التناقض في تعاليم أرستبوس هو الذي أدى إلى التباين في وجهات النظر، أو إلى التشدد في جوانب متباينة من المذهب القوريناني بين تلاميذه؛ ففي الوقت الذي أعلن فيه تيودوس الملحد أن الحصافة والعدالة هي أمور خيرة، وأن أفعال الإشباع لا اعتبار لها؛ فقناعة الروح ورضا النفس هي السعادة الحقة أو هي المتعة،نجده يذهب في ذات الوقت إلى القول بأن الرجل الحكيم أو العاقل ينبغي ألا يضحي بنفسه من أجل وطنه، وأنه قد يسرق ويرتكب الزنا إذا سمحت له الظروف بذلك كما أنه ذهب أيضًا إلى إنكار وجود الإله على الإطلاق[1].

(ب) هجسياس Hegesias :

كان هجسياس فيما يبدو من أواخر ممثلي المذهب القوريناني، وقد أكد مثل سابقيه من أتباع المذهب بأن اللذة هي الخير الأوحد في الحياة لكنه كان أكثر منهم ميلا إلى التشاؤم بهذا الصدد؛ حيث اعتبر أن المرء لا يستطيع أن ينال اللذة قوية خالصة إلا في النادر وأن مجموع الآلام التي يعانيها المرء في الحياة تفوق اللذات التي يجنيها؛ ولذلك فقد شكك في إمكانية بلوغ السعادة لأن طلب اللذة الخالصة من الآلام يعد أمنية مستحيلة؛ ولذلك فالحكمة تنحصر في أن نتقي الألم ولا يتسنى ذلك في واقع الأمر إلا بقتل الشهوة والامتناع عن اللذة، ولكن المشكلة تكمن في أن الطبيعة إذا قهرت على هذا النحو أصبحت خامدة ولا خير فيها وصارت الحياة حينئذٍ مرادفة للموت، فما على الذي أنهكته الحياة إلا أن يشفي نفسه بالموت[2]. ومن هنا كانت دعوة هجسياس إلى الانتحار.

لقد أخبرنا شيشرون ومصادر أخرى أن هجسياس ألقى محاضرات في الإسكندرية في هذا الاتجاه الداعي إلى الانتحار فأدت إلى انتحار كثير من مستمعيه حتى أن

(1) نقلًا عن: كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 184.

(2) كوبلستون: نفس المرجع، ص 184 - 185. وكذلك: Zeller, Op. Cit., P.114-115.

بطليموس الثاني أمر بمنع هذه المحاضرات[1]. ويقال إنه أمر أيضًا بإغلاق المدرسة في أوائل القرن الثالث قبل الميلاد[2].

لقد انتهت التعاليم اللذية التي دعي إليها القورينائيون إذن إلى ما يشبه نقيضها؛ فقد بدأت من الدعوة إلى اللذة باعتبارها الأساس للإحساس بالسعادة وانتهت بالتطرف في اللذة لدرجة أنه امتنعت معها الحياة ذاتها؛ فالإفراط في اللذة يصاحبه دائمًا الشعور بالألم، ثم انعدام القدرة على ممارسة اللذة. وهذا هو سر دعوة هجسياس إلى الانتحار؛ لأن الحياة - حينما لا يستطيع المرء ممارسة اللذة الخالصة - تساوي الموت في نظره. ومن هنا كان الناصح بالموت كما لقبه البعض[3]، أو فيلسوف التشاؤم كما لقبه البعض الآخر[4]. ولعل في هذه التعاليم اللذية للقورينائيين وما انتهت إليه العظة والعبرة لدعاة هذه الحياة المفرطة في العري واللذة في عصرنا الحاضر.

---

(1) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 213.

(2) كوبلستون: نفس المرجع، ص 185. وأيضًا: Zeller: Op. Cit., P.115.

(3) يوسف كرم، نفسه، ص 213.

(4) نفسه.

الفصل الثالث

الشــــكـــاك

1. بيرون والمدرسة البيرونية
Pyrrho And Pyrrhonians

تمهيد:

يعد بيرون أول الفلاسفة الذين قدموا نزعة شكية شاملة في بلاد اليونان[1]، ومن هنا فهو يعتبر أول الشكاك الكبار في تاريخ الفلسفة، كما أنه يعتبر مؤسس أول مدرسة شكية تنسب إليه، وهي المدرسة البيرونية The Pyrrohonian School، وهي المدرسة التي تأسست في فترة مبكرة سابقة على الأبيقورية والرواقية، وقد استهدفت هذه المدرسة الشكية مثلهما تحقيق الغايات العملية، لكنها اختلفت عنهما في أنها لم تقدم هذه الغاية العملية بصورة علمية إيجابية، بل قدمتها في صورة مقالة هدفها التقليل من شأن العلم[2].

أولًا: حياته ومعلموه وتلاميذه:

ولد بيرون Pyrrho بن بليزتارخوس Pleistarchus في إليس Elis حوالي عام 360ق.م، وقد عمل رسامًا في بداية حياته حسب رواية أبو للودورس ثم درس على يد بريسون

(1) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، الترجمة العربية، ص 294.

(2) Zeller (E.): Outlines Of The History Of Greek Philosophy, P.241.

وأيضًا: كوبلستون: تاريخ الفلسفة - المجلد الأول (اليونان والرومان)، الترجمة العربية، ص 549.

Pryson ابن استلبون الميجاري[1]؛ حيث تعرف على التعاليم الميجارية، وقد استلفتت التعاليم الفلسفية انتباهه وخاصة التعاليم المنسوبة إلى مدينة أباديرا موطن الذريين القدامى، تلك التعاليم المنسوبة إلى ديمقريطس والتي جعلته فيما يبدو يدرك أن العقل البشري لا يستطيع النفاذ إلى جوهر الأشياء بل يتوقف عند الظاهر منها أمام حواسنا فقط[2].

لقد شكلت نظرية ديمقريطس في الكيفيات الحسية، والنزعة الحسية النسبية عند السوفسطائيين وخاصة بروتا جوراس وكذلك نظرية المعرفة عند القورينائيين الأسس الثلاثة للنزعة الشكية عند بيرون. وربما تأثر بيرون كذلك بزيارته لآسيا حيث يقال إنه صاحب الإسكندر في مسيرته إلى الهند وتعرف على الحكمة الهندية وشاهد بنفسه كيف يتحمل فقراء الهند الآلام دون اهتمام أو بلا مبالاة[3].

وفي النهاية عاد بيرون إلى مسقط رأسه إليس وأسس مدرسته وعاش حياته في بيئته الفقيرة ولكنها كانت مليئة بالشرف، لقد عاش حوالي تسعين عامًا حيث يقال إنه مات حوالي عام 275 ق.م[4] أو 270 ق.م[5].

ولم يؤثر عن بيرون أنه كتب شيئًا سوى قصيدة وجهها إلى الإسكندر ولكن تيمون تلميذه الوفي (الذي عاش بين عامي 320 - 230ق.م) هو الذي خلد ذكره وأشاد بحكمته وفضائله[6]. إذ رغم أنه أنشأ فيما يقال مدرسة في إليس، إلا أنها لم تكن مدرسة نظامية بالمعنى المعروف، بل أعجب به وتأثر بتعاليمه كثيرون منهم تيمون هذا، ومنهم

(1) Diogenes Laertius: Lives Of Eminent Philosophers, Vol.II- Eng. Trans. Ch.II, IX 61-62, P.457.

(2) كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 549.

(3) نفسه. وأيضًا: د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي – أرسطو والمدارس المتأخرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، بدون تاريخ، ص 296. وكذلك: Zeller: Op. Cit., P.241.

(4) Ibid.

(5) D. L., Op. Cit., P.495.

(6) انظر: جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثالث، الترجمة العربية، ص 360.

أيضًا اركسيلاوس (315 – 240ق.م تقريبًا) وهو مؤسس الأكاديمية الوسطى، ومثل كارنيادس (213–129ق.م) مؤسس الأكاديمية الجديدة. وأناسيديموس الذي عاش في أيام شيشرون أو بعد ذلك، ومثل سكستوس الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي[1].

ثانيًا: مذهبه الفلسفي الشكي

لقد درج الفلاسفة قبل بيرون على التسليم بإمكانية أن نصل كبشر إلى إدراك حقيقة الأشياء بأدواتنا المعرفية المعروفة؛ الحواس والعقل؛ فبعضهم كالسوفسطائيين أقر بأن الحواس هي المصدر الأساسي للوصول إلى هذه الحقيقة، ولما كانت الحواس تختلف في إدراكاتها من شخص إلى آخر، فقد أقروا بالنسبية واعتبروا أن كل إنسان بحواسه هو معيار للحقيقة من وجهة نظره، والبعض الآخر كسقراط وأفلاطون قد شدد على أن العقل هو الأداة المثلى للوصول إلى الحقيقة، وأكدوا على أن الحقيقة التي يتفق عليها البشر، إنما هي موكولة إلى العقل والعقل وحده. بينما حاول آخرون وبالذات أرسطو إقامة نوع من التوازن بين دور الحس ودور العقل في الوصول إلى حقيقة الأشياء.

لكن الحقيقة الوحيدة التي توصل إليها بيرون بعد طول تأمل في كل ما قدمه الفلاسفة السابقون من آراء، هي أنه لا يمكننا كبشر الوصول إلى أي حقيقة ثابتة حول أي شيء.

لقد كان بيرون أكثر جرأة من كل سابقيه في اختلافهم حول طريق الوصول إلى الحقيقة حينما شكك في إمكانية المعرفة بقوله: كيف نستطيع أن نقطع بشيء أيًا كان؟! وبصفة خاصة كيف نستطيع معرفة حقيقة الأشياء؟! ألا نلاحظ ضروب التناقض في إدراكاتنا الحسية وفي آرائنا وفي عاداتنا. إن ضروب التناقض هذه تؤكد لنا في واقع الأمر استحالة المعرفة. ولذلك فإننا إذا كنا صادقين مخلصين فلن نقول: «إن هذا هو

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص 361. وراجع أيضًا: D. L., Op. Cit., P.475ff.

كذا» بل نقول: «إن هذا يجوز أن يكون كذا»، ولن نقول: «أن هذا حق» بل نقول: «إن هذا يجوز أن يكون حقًّا»[1]!

إن هذا يعني التوقف عن الحكم الذي عرف بالايبوخية Epoche،وهذا التوقف عن الحكم من شأنه أن يورث حالة من عدم القابلية للتأثر Ataraxia، التي تعني السكينة الكاملة في النفس والتحرر من العاطفة Apathia وضربا من عدم المبالاة Adiaphoria بالأشياء الخارجية وعدم الاكتراث باللذة والألم[2].

لقد امتدت هذه الحالة المعرفية التي عبر عنها القول بالتوقف عن الحكم أو اللا أدرية الشكية إلى التأثير في المجالات العملية للحياة البشرية عند بيرون وخاصة في مجال الأخلاق؛ حيث امتدت النزعة الشكية إلى تعليق الحكم الخاص بالخير والشر؛ فلم يعد شيئًا خيرًا بذاته ولا آخر شرًّا بذاته؛ فلاشيء في ذاته خير أو جميل ولا شيء في ذاته شر أو قبيح، فلا يقين بصدد أي شيء وكل الأشياء الخارجية في هذه الحالة محايدة في حياتنا. إن الرجل الحكيم هو الذي يستهدف ببساطة طمأنينة نفسه ويحاول الاحتفاظ بهدوئه وسكينته. صحيح أن أحدًا لا يستطيع أن يتجنب العمل ولا بد أن يقوم بدور ما في الحياة العملية، لكنه في هذه الحالة سيسير على ممارسة هذه الأعمال حسب هواه وحسب الآراء المرجحة والعرف والتقاليد. إنه سيتصرف واعيًا بأن الحقيقة المطلقة لا يمكن بلوغها[3].

إن الإنسان اللامبالي بهذا المعنى المتضمن التوقف عن الحكم سينبذ كل الرغبات، ففي حياته تستوي كل الأشياء، إنه سيعيش في سكينة تامة وفي راحة نفسية متحررًا من كل الرغبات والأوهام. إن الإنسان المتحرر من الرغبات والأوهام يتحرر أيضًا من التعاسة. إن الناس في رأيه يناضلون ويتقاتلون حتى يحققوا ما يرغبون فيه. والواقع أنهم

(1) انظر: سارتون: نفس المرجع، ص 361.

(2) انظر: نفسه.

(3) انظر: كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 549 - 550.

يفترضون عبثًا أن هناك أشياء أفضل من غيرها ومثل هذا الافتراض يعد عقيمًا؛ حيث إن كل الأشياء بلا أهمية حقيقية وهي جميعًا سواء ولا شيء يهم، فالصحة والمرض، والحياة والموت أشياء لا اختلاف كبير بينها، فطالما أن الإنسان مضطر لأن يسلك طريقه في الحياة، فإنه سيسير وفقًا للاحتمال والظن والعادة والقانون دون أن يكون مؤمنًا كما هو شائع بالصدق الجوهري لهذه المعايير أو حقيقتها[1]!

إن النزعة الشكية قد أدت ببيرون إلى إلغاء أي معايير عقلية ثابتة لخيرية الأشياء أو شريتها، إلغاء أي أساس عقلي لاتباع سلوك معين تجاه الأشياء؛ فالإنسان قد يسلك وفقًا للعادة أو للقانون أو للعادات الشائعة لكنه في ذات الوقت لا يملك حكمًا على هذا السلوك أو ذاك بأنه السلوك الصائب أو الخاطئ. إنه يسلك وفقًا لما يحقق سعادته العملية المتمثلة في تحقيق طمأنينة نفسه دون أن يهتم بأي شيء آخر.

(1) وولتر ستيس: نفس المرجع السابق، ص295.

[2] الشكاك الأكاديميون

تمهيد:

إن هذه النزعة الشكية التي آثارها بيرون قد انتقلت إلى أكاديمية أفلاطون بعد فترة؛ حيث ظلت التعاليم الأفلاطونية هي السائدة عند قادة الأكاديمية بعد مؤسسها لحين ظهور هذه النزعة الشكية فيها على يد اثنين من زعمائها هما: أركسيلاوس و كارنيادس، وربما يكون ذلك هو سبب تفضيل المؤرخين تسميتها حينئذٍ بالأكاديمية الجديدة؛ حيث شغل زعماؤها حينئذٍ بالرد على الرواقيين ومذهبهم القطعي في المعرفة.

أولاً: أركسيلاوس Ancesilaus مؤسس الأكاديمية الوسطى

عاش أركسيلاوس فيما بين عامي 318 - 242ق.م. حسب رواية ديوجين لايرتوس[1]، أو بين عامي 241 - 315 - 14 في رواية أخرى[2]. وقد ولد أركسيلاوس حسب رواية أبو للودورس في بيتاني Pitane من ايوليس Aeolis، ومعه بدأت الأكاديمية الأفلاطونية مرحلة جديدة هي ما يسمى بالأكاديمية الوسطى[3]. وهي مرحلة تميزت بشيوع النزعة الشكية. قد خلف أركسيلاوس كراتيس على زعامة المدرسة. ولا شك أن تعاليمه قد انطلقت من تأثره بالآراء الشكية لكل من بيرون وتلميذه تيمون، فضلًا عن أنه قد استفاد من منهج كل من سقراط وأفلاطون في مناقشاته الجدلية. وقد واجه أركسيلاوس بمنهجه الجدلي العقلي المتأثر فيه بأفلاطون وبنزعته الشكية المتأثر فيها بالمدرسة البيرونية تلك النزعة الدوجماطيقية عند المدرسة الرواقية التي تأكدت منذ عهد مؤسسها زينون ونظريته في بناء التصورات العقلية.

---

(1) D. L., Op. Cit., Vol.I, IV, Ch.6 (28), P.405.

(2) Zeller: Op. Cit., P.242، وأيضا: كوبلستون، نفس المرجع السابق، ص 550.

(3) D. L., Op. Cit., P.405.

ورغم أنه لم يكتب شيئا نعرفه، فإننا نعرف الشيء الكثير عن مذهبه الشكي الذي يبدأ بإنكار إمكانية الوصول إلى الحقيقة؛ إذ يؤثر عنه قوله ردًا على مقولة سقراط القائلة: أنا لا أعرف إلا شيئًا واحدًا هو أني لا أعرف شيئًا، رد بقوله: أنا لا أعرف ذلك بعلم يقيني أي أنه يرفض حتى دوجماطيقية الإنكار السقراطي[1]!

وتبعًا لما ورد عن شيشرون، فإن أركسيلاوس قد أنكر إمكان الحصول على المعرفة من أي أداة كانت، سواء عن طريق الحس أو عن طريق العقل. وقد كان كلامه بهذا الصدد موجهًا ضد موقف زينون الرواقي الذي جعل الأفكار أو ما أسماه بالتصورات العقلية الحقيقية أساسًا للمعرفة. لقد أكد أركسيلاوس أنه لا توجد أي أفكار تحمل علامة الحقيقة، ورد على زينون موضحًا أن التصديق لا يقع على فكرة بل على قضية. وإذا كان معيار صدق أو حقيقة الفكرة هو مطابقتها للأشياء في الخارج فإن هذا يعني أن الأفكار الحقيقية عند زينون لها ما يقابلها من أشياء في الواقع هي سبب حدوثها. وهنا يورد زينون أفكارًا ليست حادثة عن أي شيء خارجي كأخطاء الحواس وخيالات المنام وأوهام السكر والجنون، ومع ذلك لا يمكن التمييز بينها وبين ما يسمى بالأفكار الحقيقية الحادثة عن الأشياء؛ فالتصورات أو الأفكار سواء. وهنا تبدو الحكمة إذن في تعليق الحكم على الأشياء في ذاتها. وبالطبع فإن أركسيلاوس لا يقبل أن يجعل من تعليق الحكم جزءًا من المعرفة[2].

إن هذا التوقف عن الحكم الذي عبر عنه أركسيلاوس فيما يتعلق بقضايا المعرفة والوجود لم ينتقل معه إلى الأخلاق نظرًا لأنه ليست كل الآراء والأفعال ممتنعة في هذا المجال، وإلا لامتنع الفكر والعمل على حد سواء؛ إذ إن هناك أفعالًا تبدو لنا مستقيمة وتبشر بتحقيق ما هو خير، وكذلك هناك آراء معقوله يمكن الدفاع عنها بدون برهان مطابق لحقيقة الأشياء، وهذا هو معنى الاحتمال؛ إذ إننا هنا لسنا بحاجة إلى معرفة يقينية لكي نفعل فعلًا معقولًا ومستقيمًا، بل يكفي أن يستعرض المرء الآراء

(1) محمد علي أبو ريان: نفس المرجع السابق، ص 300.

(2) نفسه، ص 30. وانظر كذلك: Zeller: Op. Cit., P.243.

المؤيدة والمعارضة للفعل ويتبع الاحتمال المرجح للفعل أو لعدمه. وعلى هذا يكون «الاحتمال» هو المبدأ الأعلى في الحياة العملية عند أركسيلاوس[1].

ثانيًا: كارنيادس مؤسس الأكاديمية الجديدة

عاش كارنيادس حسب رواية ديوجين اللايرتي فيما بين عامي 213 و129 قبل الميلاد. وقد ولد في قورينائية لأب يدعى أبيكوموس[2]. وقد ذكر شيشرون أنه تعلم على يد ديوجين البابلي المنطق والديالكتيك لقاء الأجر. وقد غادر كارنيادس بلده قورينائية في مطلع شبابه متجهًا إلى أثينا، وهناك انصرف للدراسات العميقة في كل فروع الفلسفة، وهناك بدت فيما يبدو مواهبه الخطابية الفذة؛ حيث كانت محاضراته يغشاها الخطباء. وقيل إنه قد اشترك في الوفد الذي بعث به الأثينيون إلى روما لإعفائهم من دفع غرامة عام 156 - 155 ق.م. وقد أفلح في مهمته فأصبح في نظر الرومان علمًا على فن الإقناع[3].

وقد عمق كارنيادس في النزعة الشكية بالأكاديمية؛ حيث سار على درب أركسيلاوس، وعلى حين انصبت شكوك وانتقادات الأخير على آراء زينون مؤسس الرواقية، انصبت شكوك وانتقادات الأول على آراء زعيم الرواقية في عصر كريسبوس حتى قيل لولا كريسبوس ماكان كارنيادس[4].

يرى كارنيادس أن كل شيء غير مؤكد، وليس ذلك بسبب الأشياء نفسها؛ لأن لكل منها ما هية، وإنما لأنه ليس لدى الناس في رأيه وسيلة مؤكدة للتمييز بين الحق والباطل؛ إذ ليس لدينا أية علامة تساعد على تمييز الإدراكات الصادقة من الكاذبة؛

---

(1) محمد علي أبو ريان: نفس المرجع السابق، ص301. وكذلك: Zeller: Op. Cit., P.243.

(2) D. L.: Op. Cit., Vol.I, IV – Ch.9, P.187.

(3) عبدالرحمن بدوي، تاريخ الفلسفة – في ليبيا – كرنيادس القورينائي، منشورات الجامعة الليبية، دار صادر – بيروت – بدون تاريخ، ص 11 - 15..

(4) نفسه، ص 33.

ومن ثمّ فنحن لا نستطيع أن نقرر أن إدراكًا ما هو صادق، لكن منها مع ذلك ما يبدو أنه حق ويحكم عليه بأنه محتمل لأن لدينا مظهر الاحتمال، لكن ليس لدينا علامة اليقين، وهذا يعني أن الإدراكات الصادقة حين تدخل عقولنا لا تتميز بأية علامة مميزة خاصة تمكننا من القول بيقين أن هذا الإدراك صادق، لكننا نتأثر ببعضها تأثرًا يجعلنا نقول إنها أصدق من غيرها. وحتى لا نمتنع من السلوك في الحياة ينبغي علينا أن نستعمل هذه المحتملات ما دام يعوزنا اليقين[1].

ولقد انتقد كارنيادس فكرة الحقيقة العقلية المنطقية وكيف يمكن التوفيق بينها وبين التجربة، وقد قدم حججًا ضد العقل وقدرته على معرفة الحق، كما انتقد البرهان العقلي لأنه إما أن يكون خاصًا أو عامًا. والخاص الذي يتعلق بنوع معين من العلوم لا قيمة له إلا إذا ثبت إمكان البرهان العام. وهذا الإمكان لا يمكن تقريره بواسطة براهين خاصة يعوزها الضمان الذي يأتيها من البرهان العام. لكن السؤال هو عن قيمة هذا البرهان العام نفسه ثم إن البرهان العام نفسه، يتوقف على براهين خاصة يرتبط بها ارتباط الشرط بالشرط. وهكذا دواليك[2].

إننا إذن نعجز عن إثبات شيء ما طالما أن البرهان يعتمد على افتراضات تحتاج هي نفسها إلى برهان، غير أن البرهان الأخير سوف يستند بدوره على افتراضات.. وهكذا إلى ما لا نهاية.

وقد انتقل كارنيادس من نقد نظرية المعرفة الرواقية إلى نقد اللاهوت الرواقي؛ فحاول أن يوضح كيف أن أدلتهم على وجود الإله ليست حاسمة، وأن نظريتهم في الألوهية تنطوي على تناقضات؛ فالرواقيون مثلًا يلجأون إلى دليل الإجماع كبرهان على وجود الإله. ولكن إذا كان في استطاعتهم أن يبرهنوا على إجماع الأمم، فإنهم عندئذٍ يبرهنون على إيمان كلي عام بالوجود الإلهي لكنهم لا يبرهنون على وجود آلهة[3].

---

(1) نفسه، ص 34.

(2) نفسه، ص 43 - 44. وأيضًا: Zeller, Op. Cit, P.244.

(3) كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 552.

كما انتقد نظريتهم في العناية الإلهية لأن لو صح الاعتقاد في العناية الإلهية فكيف نفسر مثلًا وجود الثعابين السامة؟! وإذا كان الرواقيون يقولون: إن العناية الإلهية تتجلى في أنه وهب العقل للإنسان، فإن الغالبية العظمى من البشر يستخدمون هذا العقل في تدبير الجرائم والشرور والمصائب التي يلحقوها بعضهم ببعض. ومن ثمّ فإن امتلاك العقل عند هؤلاء الناس ضرر وأذى وليس بذي فائدة أو منفعة. وإذا كان الله يمد عنايته فعلًا لجميع البشر لكان عليه أن يجعلهم جميعًا أخيارًا وأن يهبهم جميعًا العقل السليم! ومن جانب آخر فمن العبث أن يتحدث كريسبوس الرواقي عن بعض إهمال من جانب الإله في المسائل الصغيرة؛ حيث إن ما أهملته الآلهة ليس بالمسائل الصغيرة، كما أنه لا يمكن أن يكون الإهمال مقصودا من الإله؛ لأن الإهمال المقصود يكون خطأ حتى بالنسبة للحاكم الأرضي فما بالنا بالإله! كما أن الإهمال غير المقصود لا يمكن تصوره من زاوية العقل اللامتناهي[1].

وقد انتقد كارنيادس أيضًا الإيمان الرواقي بالقدر والمصير المحتوم، وأوضح أن في هذا خطرًا شديدًا على الحرية الإنسانية والمسئولية اللذين عليهما يقوم السلوك الأخلاقي كله، كما انتقد محاولة كريسبوس التوفيقية؛ حيث اعتبرها محاولة زائفة فاشلة؛ إذ قال: إنه إذا كان كل ما يحدث بفضل علل سابقة فإن كل الأحداث إذن وثيقة الترابط، وإذا كان ذلك كذلك فلم يعد شيء في مقدورنا! لكن الواقع يقول إن في مقدورنا شيئًا!

وإذا كان كل ما يحدث يحدث بواسطة المصير فسيكون كل شيء متعينًا بعلل سابقة فليس بصحيح إذن أن كل شيء يحدثه المصير[2]!

كما شغل كارنيادس أيضًا بنقد الأفكار الرواقية في السياسة والأخلاق. وقد انتقد بشدة القول بما يسمى القانون الطبيعي؛ فهو يرى أن العدالة من وضع الإنسان وليس

---

(1) نفسه، ص 552 - 553. وأيضًا: عبدالرحمن بدوي، نفس المرجع السابق، ص 75 - 83.

(2) عبدالرحمن بدوي، نفس المرجع السابق، ص 114- 115.

هناك قانون طبيعي سابق وأعلى من المواصفات الإنسانية التي تختلف باختلاف الأزمنة والبلدان. ولو وجدت العدالة لكانت جنونًا مطبقًا؛ لأن القانون الطبيعي لكل الأحياء هو السعي لما فيه مصلحتهم. وأقوى الشعوب وفي مقدمتها الشعب الروماني لا تحفل بالعدالة وإلا لكان عليهم أن يردوا كل البلاد التي استولوا عليها وأن يعودوا إلى أكواخهم. وكذلك الأفراد مثل الدول يسعون إلى ما فيه مصلحتهم لا إلى العدالة[1].

إن هناك في رأي كارنيادس مواقف لا يكون المرء فيها عادلًا دون أن يكون في ذلك خطر على حياته. إن العدالة تأمر بعدم قتل إنسان، وعدم الاعتداء على أموال الغير، فماذا سيفعل العادل إذا حدث غرق لو أن رجلًا آخر أقل منه قوة أمسك بلوح خشب؟ أفلا يقذف به من على هذا اللوح ليركبه هو، وبهذا السند ينجو من الغرق خصوصًا إذا كان في عرض البحر وليس ثمة شهود؟! لو كان يفهم مصلحته جيدًا لفعل ذلك لأنه سيهلك إن لم يفعل ذلك. لكن لو أنه على العكس فضل أن يهلك على أن يعتدي على الغير فسيكون عادلًا، ولكن مغفلًا لأنه لا يحترم حياته احترامه لحياة الآخرين[2].

على هذا النحو شكك كارنيادس في مفهوم الناس عن العدالة سواء العدالة المدنية أو العدالة الطبيعية؛ فعدالة المدنية تتفق مع فهم المصلحة حقًّا، ولكنها ليست العدالة، بينما العدالة الطبيعية هي العدالة، لكنها تتعارض مع الفهم العاقل للمصلحة الخاصة.

وبالطبع فقد كانت هذه الحجج بارعة تخفي نوعًا من السم، لدرجة أن شيشرون وجد نفسه عاجزًا عن تفنيدها[3].

ولكن هل معنى هذه الانتقادات والشكوك التي قدمها كارنيادس على زينون والرواقيين وخاصة في مجال الأخلاق أنه ليس لديه أي موقف أخلاقي يمكن أن نعده إيجابيًّا؟! أو بعبارة أخرى أليس لدى كارنيادس أي رؤية إيجابية نحو الأخلاق يمكن الحصول عليها من تأمل مواقفه النقدية من المذاهب الأخلاقية السائدة؟!

---

(1) نفسه، ص 128 - 129.

(2) نفسه، ص 134 - 135.

(3) نفسه، ص 135.

الحقيقة أن جوهر رؤية كارنيادس لكل شيء رؤية سلبية حتى تجاه الأخلاق؛ فمذهبه - على حد تعبير د.عبد الرحمن بدوي - يقضي ألا يؤكد شيئًا، وكل ما يستطيعه هو أن يرجح بعض الآراء على بعض، ويقول: إن بعضها أكثر احتمالًا من بعضها الآخر. وهذا كل ما في الأمر[1].

وإذا كان ذلك كذلك فإن الأكثر احتمالًا عنده في مجال الأخلاق هو الخيرات الطبيعية أو «الأمور الأولى بحسب الطبيعة» فنحن ننجذب إليها بميل فطري[2]. وهذا المعنى إن اقترب من المذهب الرواقي في الدعوة إلى العيش وفقًا للطبيعة فهو ليس ذلك المذهب؛ لأنه كان عند الرواقيين مذهبًا دوجما طيقيًّا فلسفيًّا مبنيًا على أن الإدراك العقلي للطبيعة عامة وللطبيعة الإنسانية خاصة،بينما الأمر عند كارنيادس أبسط من ذلك؛ فالأخلاق الطبيعية في مفهومه ليست بالضرورة أخلاقًا حسية النزعة، فإن من بين الخيرات الطبيعية إلى جانب المزايا الجسمية مثل الصحة والجمال هناك مزايا الروح. وقد يقال هنا إنه إذا كانت آراء كارنيادس قريبة جدًّا على هذا النحو من آراء الرواقيين، فلماذا هاجمهم؟!

الحقيقة أن فروقًا عديدة بين مذهبهم ورؤيته رغم وجود بعض التشابه؛ فلقد ادعى الرواقيون وخاصه كريسيبوس وانتيباتر أنهما امتلكا الحقيقة المطلقة، وهذه إحدى سمات الحكيم الرواقي الذي ما أن يمتلك الحقيقة فإن كل تصرفاته تكون صحيحة وخيرة، بينما كارنيادس لا يقدم هنا إلا الإشارة إلى القاعدة الأكثر قبولًا للسلوك والأكثر احتمالًا، إنه لم يؤكد شيئًا بيقين. وأكثر من ذلك، فالرواقيون قد جعلوا الخير أو الفضيلة في السعي إلى المزايا الطبيعية حتى لو أخفق هذا السعي، أما كارنيادس فقد رأى أن السعادة بل والفضيلة هي في تحصيل هذه الفوائد أكثر منها في السعي إليها. وعمومًا فإن الحكيم في رأي كارنيادس يمكنه أن يسلك مثل الحكيم الرواقي لكنه سيفعل ذلك

(1) نفسه، ص 166.

(2) نفسه.

وفقًا لمبادئ أخرى وبادعاء وعجرفة أقل. فهنا - على حد تعبير د. بدوي - لم يهاجم كارنيادس النتائج التي وصل إليها الرواقيون بقدر ما هاجم البراهين التي توصلوا بها إليها. لقد هاجم علمهم لا فضيلتهم[1].

إن الأخلاق عند كارنيادس خالية من العمق والعظمة والادعاء، وهي متفقة في مجملها مع الحس العام، وفي متناول كل النفوس وكل ألوان الشجاعة. ومَن يتخذها لن يفعل شيئًا عظيمًا ولن يستحق الإعجاب ولا الإطراء، لكنه لن يفعل شرًّا أيضًا. وإذا كان كارنيادس لم تكن لديه فكرة عالية عن الفضيلة، فإنه أيضًا لم يدافع عن اللذة، وهو في هذا كان بعيدًا عن أبيقور قدر بُعده عن زينون. إنه فيما يبدو صاحب مذهب وسط بينهما[2].

---

(1) نفسه، ص 166 - 167.

(2) انظر: نفس المرجع السابق، ص 168.

[3] الشكاك الجدليون

أولًا: أناسيديموس Anesidemus

يعد أناسيديموس مؤسسًا للمدرسة الشكية الجديدة على حد تعبير كوبلستون [1]؛ فهو فيما يبدو قد طور النزعة الشكية عند بيرون وأتباعه وتأثر بهم أكثر من تأثره بشكاك الأكاديمية، وهو الذي كتب «الأقوال المنسوبة إلى بيرون»[2]. ولم يصلنا من هذه الكتب سوى بعض المقتطفات التي حفظها لنا سكستوس امبريقوس[3]. ورغم أن ثمة شكوكًا حول معرفتنا بالزمن الذي عاش فيه على وجه الدقة، إلا أن الكثيرين يرجحون أنه عاش فيما بين القرنين الأول قبل الميلاد والأول الميلادي فيما بين عامي 32 – 25ق.م. وهو ينتمي إلى جزيرة كريت ويعده البعض فيلسوفًا كريتيًا[4]، وإن كان من المعروف أيضًا أنه عاش في الإسكندرية وعلم بها.

أما عن أفكاره وتعاليمه، فقد لخصتها المؤلفات القديمة بأنه ينتمي صراحة إلى بيرون في نزعته الشكية، وكان له فضل تمييز الشكاك الأكاديميون بأنهم هؤلاء الذين يقولون أن لاشيء محقق، ثم يفرقون بين: المحتمل وغير المحتمل، والخير والشر، والحكمة والحماقة فيقعون في التناقص. أما الشكاك فهم أولئك الذين لا يوجبون ولا يسلمون أصلًا، وأورد حججًا عشرة لتبرير تعليق الحكم في المحسوسات وثلاث حجج ضد العلم[5].

---

(1) كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 587.

(2) نفسه.

(3) محمد علي أبو ريان: نفس المرجع السابق، ص 303.
وانظر أيضًا:
Lempriere's Classical Dictionary Of Proper Names Mentioned In Ancient Authors, Routledge & Kegan Paul Ltd, London And Boston, 1972, P.17.

(4) Ibid. وانظر أيضًا: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 237.

(5) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 237.

أما الحجج العشرة التي لخص بها موقف الشكاك عمومًا في تعليق الحكم على الأشياء فهي[1]:

1 - الاختلاف بين أنواع الموجودات الحية يتضمن أفكارًا مختلفة، وبالتالي نسبية عن الموضوع الواحد؛ وهو يشير في هذه الحجة إلى أن اختلاف الأعضاء الحاسة في الحيوان والإنسان يستتبع أن لكل نوع إحساساته الخاصة؛ فالرؤية مثلًا تختلف باختلاف تركيب العين، ويختلف اللمس باختلاف جلد الحيوان، ويختلف الذوق باختلاف رطوبة اللسان ويبوسته. ولكل ذلك فلا يمكن لأحد أن يقول إما أن إحساسنا عن هذا الشيء أنه هكذا، بل يفترض أن نقول فقط إنه من المحتمل أن يكون كذا؛ إذ لا يصح أن نفرض إحساسنا على الشيء أو أن نفرض أن إحساسنا به أصدق من إحساس أي حيوان به!

2 - الاختلاف بين أفراد النوع البشري تعني الشيء نفسه؛ إذ إن ما قلناه عن الاختلاف بين الإدراكات الحسية للإنسان والإدراكات الحسية للحيوان، يمكن قوله على اختلاف الإدراكات الحسية من إنسان لآخر؛ فاختلاف الناس جسمًا ونفسًا يستتبع بالضرورة اختلاف إحساساتهم وأحكامهم. فكيف يكون الاختيار والترجيح؟. إن الأفضل هو العدول عن الاختيار والتوقف عن إصدار الأحكام!

3 - البنية المختلفة لحواسنا المختلفة؛ فالحواس تتعارض بإزاء الشيء الواحد؛ فالبصر يدرك بروزًا في الصورة، واللمس يدركها مسطحة، والرائحة اللذيذة مؤذية للذوق، وماء المطر مفيد للعين ضار للرئة. إذن فقد يكون تباين الإدراكات الحسية ناتجة عن تباين حواسنا واختلاف إدراكها لنفس الشيء؛ ومن ثمّ فنحن لا ندرك إلا الظواهر المختلفة وليس حقيقة أي شيء!

(1) نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص 237 - 238. وأيضًا: كوبلستون، نفس المرجع السابق، ص 587 - 589.

4 – الاختلاف بين حالاتنا المختلفة مثل حالة المشي أو حالة النوم، سن الشباب أو سن الشيخوخة؛ فتيار الهواء قد يكون منعشًا للشباب بينما يكون مؤذيًا للشيوخ. وهذا يعني من جانب آخر أن إدراكات الحس الواحد قد تختلف باختلاف الظروف السنية والصحية والمرضية، ظروف النوم وظروف اليقظة، حالات الانفعال وحالات الهدوء.. وهكذا!!

5 – اختلاف المنظور أو موقع الشيء؛ فالأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المسافات والأماكن والأوضاع؛ فالسفينة التي تمخر عباب البحر تبدو لنا صغيرة وساكنة، وإذا ما اقتربت منا بدت ضخمة ومتحركة. والبرج المربع يبدو مستديرًا عن بُعد، وتبدو العصا مكسورة في كوب الماء وهي مستقيمة خارجه، وضوء المصباح يبدو خافتًا في ضوء الشمس، ساطعًا لامعًا في الظلام!!...إلخ. فكيف السبيل إذن إلى معرفة حقيقة الأشياء بغض النظر عن المكان الذي تشغله والأوضاع التي توجد فيها والمسافات التي تفصلها عنا!

6 – موضوعات الإدراك الحسي لا تعرض أبدًا في نقائها، بل يحتويها دائمًا وسط ما مثل الهواء، وها هنا يكون الاختلاط فالعشب يبدو أخضر في ضوء الشمس ظهرا، ذهبي اللون في ضوء الماء، ويبدو ثوب السيدة مختلفًا في ضوء الشمس عنه في ضوء المصباح الكهربائي، إذن فالأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب ما تمتزج به أو تتحد به من هواء أو حرارة أو ضوء أو حركة. فكيف السبيل إذن إلى إدراك الشيء في ذاته، مع استحالة فصله عما يحيط به أو ما هو كائن فيه من محيط؟!

7 – ترجع الاختلافات في الإدراك إلى اختلافات في الكيف؛ فحبة الرمل مثلًا تبدو خشنة في ظاهرها في حين أنها لو تساقطت من بين أيدينا تبدو ناعمة لينةً. إن حبة الرمل الواحدة تبدو خشنة بينما كومة الرمل تبدو لينة رخوة.

8 – نسبية الأشياء بصفة عامة؛ فكل شيء نسبي، بالإضافة إلى الأشياء المدركة وإلى الشخص المدرك؛ فالشيء ليس إلى اليمين أو إلى اليسار، إلى أعلى أو إلى أسفل

بنفسه بل هو دائمًا، كذلك بالنسبة إلى شيء آخر، وكذلك الأمر فيما يتعلق بوصفنا للأشياء على أنها صغيرة أو كبيرة... إلخ فليس هناك الشيء المدرك بنفسه في نفسه.

9 - الاختلاف في الانطباع يعود عادة إلى تكرار أو عدم تكرار إدراك الشيء؛فالأشياء تبدو لنا باختلاف حسب المألوف أو النادر؛ فالنجم المذهب يدهشنا لندرته، ولو لا أننا نرى الشمس كل يوم لكانت تبدو لنا مخيفة مرعبة، فليست صفات الأشياء هي علة أحكامنا عليها، بل كثرة ورودها في إدراكنا أو ندرته!

10 - الاختلاف في العادات والتقاليد، والقوانين والآراء والمذاهب في كل شيء بين بني البشر؛ فالمصريون يحنطون الموتى والرومان يحرقونهم وبعض الشعوب تلقيهم في البرك والمستنقعات. ويجيز الفرس زواج الأبناء من أمهاتهم ويجيز المصريون زواج الإخوة من أخواتهم، ويحظر القانون اليوناني ذلك كله. كما أن الاختلافات بين الأديان والمذاهب الفلسفية، وقصص الشعراء معروفة للجميع. وعلى ذلك فكل ما يمكننا قوله هو أن الناس في مكان ما أو عصر ما يرون كذا أو رأوا كذا وهذا ما يبدو أو ما بدا لهم هنا، وهو بالطبع لم يكن ولن يكون هو الحق في ذاته!

وإذا كانت تلك هي الحجج العشرة التي لخص بها أناسيديموس رؤية الشكاك في عصره سواء من البيرونيين أو الأكاديميين، وكان فضله أن جمعها وأكسبها هذا الطابع العقلي الجدلي، فإنه قد زاد على ذلك بأن طبق هذه الرؤية الشكية الجدلية على العلم، فكان أن قدم نقدًا للمعرفة العلمية، وكان هذا - فيما يقول يوسف كرم - أثره الخاص في المذهب الشكي[1]. وقد كان تقديمه لهذا النقد ضروريًا حتى يتم له تعليق الحكم.

أما هذه الانتقادات فتتلخص في تقديمه لعدة حجج[2]، أولها تتعلق بإبطال معرفة الحقيقة، يقول فيها: إن وجدت الحقيقة فهي لا تعدو أن تكون إما محسوسة

(1) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 239.

(2) هذه الحجج نقلًا عن: يوسف كرم، نفس المرجع، ص 239.

وإما معقولة، ولكنها ليست محسوسة لأن كل ما هو محسوس فهو مدرك بالحس، وليست الحقيقة مدركة بالحس؛ لأن الإحساس بذاته خلوا من البرهان، وليس يمكن إدراك الحقيقة دون برهان فليست الحقيقة محسوسة. كما أنها ليست معقولة، وإلا لم يكن شيء محسوس حقيقيًا، وهذا باطل.

أما الحجة الثانية فتنتقد مبدأ العلية؛ حيث يقول فيها: لا يستطيع الجسم أن يحدث جسمًا؛ إذ يستحيل أن يحدث شيء شيئًا لم يكن موجودًا وأن يصير الواحد اثنين، كما لا يستطيع اللاجسمي أن يحدث لا جسميًا لنفس السبب ولسبب آخر هو أن الفعل والانفعال يقتضيان التماس بين الفاعل والمنفعل واللاجسمي منزه عن التماس؛ ولذلك فهو لا يفعل ولا ينفعل. كما أنه من جهة ثالثة لا يستطيع أن يحدث لا جسميًا، واللاجسمي أن يحدث جسمًا؛ لأن كليهما لا يحتوي طبيعة الآخر. إذن فالعلية ممتنعة.

أما الحجة الثالثة فتتعلق بنقد إمكان الانتقال من الظواهر إلى العلل، ويقول فيها: إن الناس يذهبون عامتهم وخاصتهم، يذهبون إلى أن الظواهر علامات العلل الخفية، ولكن هذه الظواهر أو تلك العلامات تبدو واحدة للجميع ولا تفسر من جانبهم على نحو واحد؛ مثل أعراض الأمراض التي تظهر أمام الأطباء على نحو واحد بينما يختلفون فيما بينهم في تأويلها. وعلى نفس النحو تبدو مثل هذه الاختلافات في جميع فروع المعرفة العلمية؛ ومن ثمّ فالعلم الدقيق ممتنع!

ثانيًا: أجريبا Agrippa

كان أجريبا بلا شك من أتباع أناسيديموس لأنه يعزى إليه تلخيص حجج سابقة ووضعها في خمس حجج فقط، وإن كنا لا نعرف عن حياته شيئًا محددًا، إلا أنه من المرجح أنه عاش بعد أناسيديموس بحوالي قرن من الزمان؛ ومن ثمّ فهو قد عاش بين القرنين الأول والثاني الميلاديين[1].

(1) انظر: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 239. وكذلك: محمد علي أبو ريان: نفس المرجع السابق، ص 310.

أما الحجج الخمس التي صاغها أجريبا ورد إليها حجج أناسيديموس العشرة وحججه ضد العلم فكانت على النحو التالي[1]:

1 - اختلاف الآراء حول الموضوع الواحد؛ فالفلاسفة يتناقضون فيما بينهم، كما أن ثمة تناقضًا بين آرائهم وآراء العامة.

2 - النسبية سواء المتعلقة بالموضوعات التي تظهر للناس على نحو مختلف تبعًا لاختلاف إدراكاتهم، واختلاف درجات الحرارة أو غيرها من العوامل. أو المتعلقة بعلاقة الموضوعات المدركة بعضها ببعض!

وفي هاتين الحجتين تلخيص للحجج العشرة التي قدمها أنا سيديموس ضد المعرفة الحسية.

3 -السير اللامتناهي الذي تتضمنه عملية البرهنة على أي شيء ؛ بمعنى أن كل قضية عقلية تتطلب برهانًا، وكل برهان يتطلب برهانًا عليه.. وهكذا إلى ما لا نهاية؛ بحيث لا يتم أي برهان على قضية أبدًا!

4 - الطابع الاعتباطي للمزاعم الدوجماطيقية التي تزعم أنها نقطة البداية حتى تستطيع أن تفلت من التراجع اللامتناهي، وهذه الحجة تتعلق بالمبادئ التي يعتمد عليها الدوجماطيقيون من أصحاب اليقين لتفادي التسلسل إلى ما لانهاية له في البرهان، فهذه المبادئ عبارة عن فروض غير مبرهن عليها، وهي ليست أوضح أو أفضل أو أدق من نقائضها التي يمكن البدء منها أيضًا!

5 - الدور الفاسد أو الحلقة المفرغة التي تبدو في ضرورة أن نفترض في البرهنة على أي شيء نفس النتيجة المراد البرهنة عليها، وهذا يعني بعبارة أخرى أنه إذا أردنا تفادي التسلسل فليس لدينا سوى البرهان الدوري الذي يقيم المقدمة على النتيجة والنتيجة على المقدمة؛ ومن ثمّ فالبرهان ممتنع على كل حال.

---

(1) نقلًا عن: كوبلستون، نفس المرجع السابق، ص 589.

الباب الثاني
المدرسة الأبيقورية

الفصل الأول: أبيقور: حياته ومؤلفاته ومدرسته الفلسفية.

الفصل الثاني: نظرية المعرفة.

الفصل الثالث: فلسفة الطبيعة.

الفصل الرابع: فلسفة الأخلاق.

الفصل الأول

أبيقور: حياته ومؤلفاته ومدرسته الفلسفية

تمهيد: مكانة أبيقور الفلسفية

لا شك أن المكانة المميزة للفلسفة الأبيقورية المنسوبة إلى فيلسوفها الأشهر أبيقور قد ترسخت من تلك الروح العلمية الجديدة التي اكتسبها، وهذه الروح كانت في مجملها روحًا أيونية؛ وقد صدق ارمسترونج حينما قال في حديثه عن الأبيقورية: إننا نجد أنفسنا معها وقد عُدنا إلى الروح الأيونية القديمة[1].

ولعل عبقرية أبيقور قد تلخصت في قدرته على إعادة بث هذه الروح العلمية التجريبية في الوقت الذي شاعت فيه روح الاستسلام للقدر وسادته عقائد أسطورية عديدة قرنت الحتمية بالخرافة والعقيدة الدينية. كما تجلت في ذات الوقت في قدرته على الربط بين هذه الروح العلمية – التجريبية في دراسة الطبيعة وبين ما يمكن أن يحققه المرء من سعادة قد تفوق في خصائصها وبساطتها ذلك النوع من السعادة الروحية التي دعا إليها معاصروه من الرواقيين، رغم اتهامه من جانبهم بأقذع التهم وبالإفراط في الدعوة إلى اللذة!

لقد قدم أبيقور نموذجًا فريدًا للفلسفة التي يمكن أن تكون فلسفة للحياة، للحياة الطبيعية البسيطة الخيرة بدون تعالٍ على الطبيعة وبدون افتعال، وبدون تطرف لا إلى

(1) Armstrong (A. H.): An Introduction To Ancient Philosophy, Methuen & Co. (LTD) London, Second Ed. 1949, P.130.

جهة الإفراط في اللذات الحسية كما فعل القورينائيون، ولا إلى جهة الإفراط في الزهد في مطالب الحياة الحسية كما فعل الكلبيون وأشياعهم أو تلاميذهم من الرواقيين.

ولم يكن غريبًا في ضوء ذلك أن يمتدحه تلاميذه ويحفظون تعاليمه عن ظهر قلب؛ بل ويقدسونه كإله؛ واقرأ معي تلك الأبيات التي كتبها لوكريتيوس الشاعر الروماني الشهير وهو أشهر تلاميذه في القرن الأول قبل الميلاد. والتي لخص فيها مكانة أستاذه وسمو تعاليمه ونظرته المقدسة إليه:

«أنت يا مَن استطاع من أعماق الظلمات الحالكة، جد الحالكة، أن يجعل النور ينبثق بمثل هذا السطوع، وأن يهدينا إلى الخيرات الحقة لهذه الحياة، إنني أمتثل بك يا مجد الشعب اليوناني. واليوم أضع قدمي على الآثار عينها التي خلفتها خطاك.. إنك يا أبت أنت مبدع الحقيقة، أنت مَن يجود علينا بالتعاليم الأبوية، يا أيها المعلم المجيد، إننا مثل النحل الذي ينطلق إلى كل مكان من المروج المزهرة ليرشف رحيق الأزهار، إننا نحن أيضًا لفي كتبك نرتع لنقتات بهذه الكلمات الذهبية، كلها ذهبية، كلمات هي أجدر ما كان بالحياة الخالدة إطلاقًا، ما كاد مذهبك يشرع في أن يعلن بصوته القوي هذه النظرية في الطبيعة، المنبثقة من عبقريتك الإلهية حتى تبددت في الحال المرعبات من النفس، وتلك الأسوار التي تحيط بعالمنا؛ إنني عبر الخلاء كله. أرى الأشياء تتحقق.. لقد كان ذاك إلهًا، نعم كان إلهًا.. ذلك الذي كان أول مَن وجد مسطرة الحياة هذه، التي تدعوها اليوم حكمة، والذي بعلمه اقتلع وجودنا من عواصف، ما أعتاها من عواصف، من ظلمات، ما أسحقها من ظلمات، واستطاع أن يرسيه في هدوء ما بعده هدوء، وفي نور ما أسطعه من نور[1].

أولًا: حياة أبيقور

كان أبيقور فيما يروي ديوجين اللايرتي سليلًا لأسرة أثينية عريقة، فقد ولد لأب يدعى نيوكليس Neocles، ولأم تدعى كرسترات (Chaerestrate[2]). وتختلف الروايات

(1) نقلًا عن: جان بران، الفلسفة الأبيقورية، تعريب جورج أبو كسم، الأبجدية للنشر، دمشق، 1992، ص 39 - 40.

(2) Diogene Laertius, Op. Cit., Vol.II- B.X., Eng. Trans. P.529.

حول مكان ميلاده فبعضها يقول إنه ولد في ساموس وهي جزيرة لا تبعد كثيرًا عن الساحل الأيوني[1]. وبعضها يقول إنه ولد في أثينا[2]. وعلى أي حال فيبدو أنه كان كما قلنا سليلًا لأسرة عريقة استوطنت هذه الجزيرة جزيرة ساموس، وقد عاش أبيقور معظم حياته بينهما.

أما عن تاريخ مولده فيخبرنا ديوجين اللائرتي تبعًا لرواية أبوللودوروس أنه ولد في العام الثالث من الأوليمبياد التاسع بعد المائة أو في العام السابع بعد وفاة أفلاطون[3]. وقد تحدد بناء على ذلك أنه ولد في حوالي عام 341ق.م.

عاش أبيقور طفولته بين أبوين وإخوته الثلاثة نيوكليس Neocles وخاريديموس Chaeredemus واريستوبولس Aristobulus بين أثينا وساموس، وقد انضم إخوته إليه حينما أسس بعد ذلك مدرسته الفلسفية. وقد صورته إحدى الروايات يصاحب أمه في عملها؛ حيث كانت تقوم بقراءة التعاويذ وشعر التطهير والسحر في البيوت، ولعل هذه المصاحبة هي ما أكسبته كراهيته للخرافات، وجعلته يتجه وجهته العلمية فيما بعد. وربما كان التأثير الإيجابي الأكثر عليه من مهنة والده الذي كان يعمل مدرسًا لقواعد اللغة اليونانية على الرغم من أن هذه المهنة لم تكن بعد تتمتع بالشهرة والاحترام الواجبين!

وعلى أي حال فقد أظهر أبيقور منذ صباه ميلًا واضحًا نحو دراسة الفلسفة؛ فقد أخبرنا أبو للودورس في الكتاب الأول من ما كتبه عن حياة أبيقور أنه قد تحول إلى دراسة الفلسفة منذ ذلك الوقت الذي لم يستطع فيه معلمه أن يجيبه عن سؤال حول الكاؤوس Chaos – (العماء) في قصائد هزيود[4]. وقد كان أبيقور يدرس حينئذٍ فيما يبدو علم

(1) انظر: كوبلستون، نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص 535. جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثالث، الترجمة العربية، ص 364.

(2) انظر: جان بران: نفس المرجع السابق، ص 35. وكذلك: جلال الدين سعيد: أبيقور – الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، ص 17.

(3) D. L., Op. Cit., P.543.

(4) Ibid., P.531.

الطبيعة ومهتمًا بقضية أصل العالم الطبيعي، بالإضافة إلى دراسته لعلوم اللغة والنحو والأدب. وحينما عجز معلمه عن أن يجيبه عن أسئلته ذات البُعد الفلسفي العميق هجره وكان لا يزال في سن الرابعة عشرة، بدأ في تعليم نفسه بنفسه عبر اطلاعه على أعمال ديمقريطس وشكوك تيمون[1].

وعلى الرغم من أن أبيقور قد تفاخر فيما روت الرواية السابقة بأنه قد درس بنفسه كتابات ديمقريطس إلا أن أبوللودروس قد أخبر أنه قد تتلمذ على يد نوسيفان Nausiphanes وبراكسيفان Praxiphanes الذريين، وإن كان أبيقور نفسه قد نفى ذلك في رسالة يورلوخوس Eurylohus، وقال بأنه علم نفسه بنفسه[2].

والحقيقة التي يشير إليها معظم المؤرخين أنه بالفعل قد درس على نوسيفان الذري، فقد أخبرنا أريستون – Ariston في حديثه عن حياة أبيقور أيضًا أن عمله المعنون بالعلم القانوني The canon قد استقى من عمل لنوسيفان. كما أخبرنا أريستون أن أبيقور قد تتلمذ كذلك في ساموس على الأفلاطوني بامفيلوس Pamphilus، وأنه قد بدأ في دراسة الفلسفة حينما كان عمره عشرين عامًا، وافتتح مدرسته الفلسفية الخاصة في الثلاثين من عمره[3].

وعلى أي حال، فإن أبيقور قد حصل قسطًا وافيًا من العلم، سواء مما حصله بنفسه أو مما درسه على يد معلمه، وذلك قبل سفره إلى أثينا عام 323 وهو العام الذي توفي فيه الإسكندر الأكبر وديوجين الكلبي.

ولا شك أن ذهابه إلى أثينا كان محطة هامة – في حياته؛ حيث كان سفره في الأساس بقصد اجتياز امتحان الدراسات الوطنية الذي كان يخوله أن يصبح ضمن المؤهلين لأداء الخدمة العسكرية في أرض آبائه وأجداده. ويقال إنه تتبع وهو هناك دروس أكسينوقراط

(1) Ibid.

(2) Ibid., P.541.

(3) D. L., Op. Cit., P.543.

الذي كان يترأس حينئذٍ الأكاديمية الأفلاطونية، وربما أيضًا تتبع دروس ثاوفراسطس تلميذ أرسطو في اللوقيون الأرسطي، خاصة وأن أرسطو كان قد غادر في نفس العام أثينا متجهًا إلى خلقيس في آسيا الصغرى؛ حيث مات هناك بعد وفاة الإسكندر بعام واحد. ويقال أيضًا إن أبيقور قد ارتبط في هذه الأثناء بصداقة حميمة مع ميناندر الشاعر المسرحي الكبير[1].

وقد لعبت التطورات السياسية دورًا في حياة أبيقور حينئذٍ؛ حيث قام برديكاس المقدوني الذي خلف الإسكندر بعد وفاته في حكم أثينا بطرد جميع المهاجرين الأثينيين المستوطنين لجزيرة ساموس، وكانت من بينهم أسرة أبيقور التي كانت قد استقرت في ساموس وحصلت على أراضٍ قامت بزراعتها. ومن ثمّ اضطرت الأسرة إلى السفر واللجوء إلى مدينة كولوفون في آسيا الصغرى؛ حيث لحقهم هناك أبيقور بعد أن مر على الأرجح على جزيرة ردوس، ويقال إنه تتلمذ هناك على دروس المشائي براكسيفانوس ثم رحل إلى تيوس بالقرب من كولوفون؛ حيث تتلمذ على نوسيفان الذي أشرنا إليه من قبل؛ حيث تلقى على يديه مبادئ تنتمي إلى النظرية الذرية في تفسير الطبيعة، غير أنه ما لبث أن اختلف معه، فانهال عليه فيما بعد بانتقادات لاذعة وساخرة[2].

وعلى أي حال، فقد انتهت رحلة أبيقور التعليمية حينئذٍ؛ حيث استقر بعد ذلك في كولوفون مع أسرته بعض الوقت، وأخذ يتأمل كل ما تلقاه من معارف فلسفية وعلوم سواء كان قد حصله بنفسه كما ادعى أو من معلميه الذين نالوا من انتقاداته الكثير رغم أن أثرهم قد بدا تمامًا على فلسفته وآرائه؛ إذ لا شك لدينا في أنه قد تعرف على مبادئ الفلسفة الذرية عبر نوسيفان، وربما تعرف منه أيضًا على المبادئ الشكية البيرونية؛ لأنه من المعروف أن نوسيفان كان أيضًا من تلاميذ مدرسة بيرون الشكية. كما أنه لا شك لدينا أيضًا أنه قد تعرف بوضوح على مبادئ الفلسفة الأفلاطونية عن طريق بانفيل الأفلاطوني

(1) انظر: جان بران: نفس المرجع السابق، ص 36. وأيضًا: جلال الدين سعيد، نفس المرجع السابق، ص 18. وكذلك: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص 364.

(2) انظر: جان بران، نفس المرجع، ص 36. وكذلك: D. L., Op. Cit., P.529 F.F.

وربما كذلك عن طريق اكسينوقراط زعيم الأكاديمية في عصره، وكذلك فإنه قد تعرف على مبادئ الفلسفة والعلوم الأرسطية سواء من خلال حضوره وتتلمذه على براكسيفان المشائي أو من خلال تتبعه الدروس التي كانت تلقى باللوقيون الأرسطي على يد ثاوفراسطس أشهر تلاميذ أرسطو وأهمهم في أثينا.

وحينما بلغ أبيقور عامه الثلاثين عام 311 ق.م، كان قد تبلور لديه فيما يبدو معالم رؤية فلسفية جديدة قرر أن ينقلها إلى إخوته وتلاميذ جدد، فأسس لأول مرة في حياته مدرسة في مدينة ميتلين Mitylene بجزيرة لسبوس. ويبدو أن إقبال التلاميذ على هذه المدرسة كان ضعيفًا، وكان استقبال أهالي هذه المدينة له ولتعاليمه غير مشجع؛ حيث كانت تعاليمه المادية صادمة وجريئة وغير مألوفة لم يتعودوها فاضطر إلى مغادرة هذه المدينة بعد عام واحد؛ حيث انتقل بمقر المدرسة إلى مدينة لمبساكوس Lampsacus على الشاطئ الآسيوي لمضيق الدردنيل عام 310 ق.م. ويبدو أن التعاليم الأبيقورية قد لاقت نجاحًا في هذه المدينة؛ حيث اجتذب أبيقور تلاميذ كثيرين تحلقوا حوله وأصبحوا فيما بعد مشاهير الأبيقوريين وأعلامهم فيما بعد؛ إذ كان من بينهم: مترودورس Metrodoros وكولوتيسColootes وبوليانوس Polyianos وأيدومينيوس Idomeneus وليونتيوس Leonteus – وزوجته تيميستا[1] Themista.

وأيضًا كان من بين تلاميذه هنا كل من كولوتوس Colotes الهجاء اللاذع وبيتوكليس Pythocles – وهيرودوت Herodote الذي سيترك المدرسة بعد انتقالها فيما بعد إلى أثينا، وتيموقراطس أخو مترودوروس، وبالطبع فقد كان مترودووس، هو الأشهر من بين هؤلاء التلاميذ؛ مما جعلهم يلقبونه بأبيقور الثاني[2].

---

(1) انظر: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص 364 - 365. وأيضًا: جلال الدين سعيد: نفس المرجع السابق، ص 19.

(2) انظر: جان بران، نفس المرجع السابق، ص 37.

ثانيًا: تأسيس المدرسة الأبيقورية في أثينا عام 307 - 306ق.م.

ويبدو أن النجاح الذي لاقته التعاليم الأبيقورية في لمبساكوس شجع أبيقور على الانتقال بصحبة العديد من تلاميذه إلى أثينا؛ ليؤسس مدرسته الفلسفية الأساسية هناك في حوالي عام 307 ق.م. – وبالطبع فقد كان الغرض الذي استهدفه أبيقور من ذلك هو توطيد مكانة مدرسته وتعاليمه ونشرها على أوسع نطاق ممكن؛ حيث كانت أثينا لا تزال إلى هذا الحين قبلة العلماء والفلاسفة من كل فج، كما كانت عودته إلى أثينا واستقراره بها عودة إلى وطنه الأصلي.

لقد أنشأ أبيقور المدرسة في بيت وحديقة اشتراها في مليتا Melita التي تقع بين مدينة أثينا وميناء بيرايوس. ويبدو أن هذا المكان كان مشهورًا بحديقته؛ ولذلك لقب أبيقور وأتباعه بفلاسفة الحديقة أو أصحاب الحديقة. وقد اجتذبت المدرسة بحديقتها وتعاليمها الناس فأمها الكثير من الأثينيين وارتضوا أن يعيشوا مع أبيقور وتعاليمه حياة هادئة ناعمة تسودها روح الصداقة والأخوة.

وكان من أهم معالم هذه المدرسة الفلسفية الجديدة في أثينا أن الأستاذ قبل فيها كل مَن أراد أن يشاركه هو وأفراد أسرته وتلاميذه هذه الحياة المشتركة الهادئة حتى قيل أن عددًا من النساء قد التحقن بالمدرسة، وكان من بينهم بعض العبيد وبعض البغايا. كما كان من أهم معالمها أنها لم تقم على التعاليم النظرية القائمة على الحجة العقلية والمجادلات اللغوية، بل قامت على العيش معا وفقًا للتعاليم التي أطلقها أبيقور حول الصداقة المشتركة التي تجمع بين الجنسين في حياة تسودها البساطة في المأكل والملبس وتخلو من المناقشات الحادة والصراعات الفكرية. وفي ذات الوقت فهي حياة منعزلة عن المجتمع السياسي الخارجي وبعيدة عن صراعاته ومشكلاته. كل ما هنالك أن هؤلاء التلاميذ كانوا يتحلقون حول الأستاذ ليشاركونه تأملاته حول الطبيعة والوجود وحول كيفية الحياة السعيدة الخالية من الهموم والآلام. وقد بلغ من احترام هؤلاء التلاميذ للأستاذ أن وصل هذا الاحترام حسب إحدى الروايات إلى حد القداسة،

فلقد أعطيت إلى أبيقور ألوان من الشرف المقدس إبان حياته. وكان هذا التقديس – فيما يقول كوبلستون – مسئولًا بغير شك عن القول بأن الأبيقوريين قد أكدوا المعتقد الفلسفي أكثر من أية مدرسة أخرى – كما كان التلاميذ يحفظون النظريات الرئيسية للأستاذ عن ظهر قلب(1).

لقد كان الأبيقوريون – فيما يقول جان بران – أصدقاء يعيشون في جمعية يؤلف بين أعضائها إكبار ذلك الذي يقدم لهم قدوة في ضبط النفس والتوازن، ويتصفون بالزهد في الغذاء واللامبالاة التامة تجاه خيرات هذا العالم(2).

ولعل هذه الحياة الهادئة البسيطة التي عاش فيها الأبيقوريون رجالًا ونساء أحرارًا وعبيدًا قد نجحت إلى حد إثارة حسد وغيرة المدارس الأخرى، وخاصة من أتباع المدرسة الرواقية فبدأوا مع غيرهم سلسلة من الهجوم على أبيقور وتعاليمه وتلاميذه. ولعل ما ساعدهم على هذا الهجوم والإكثار من الشائعات وجود النساء بين التلاميذ الأبيقوريين وخاصة وجود البغايا بينهم. حيث كان وجود هؤلاء النسوة سببًا مباشرًا – فيما يقول سارتون – في التحدث عن المدرسة الأبيقورية بالسوء، فزعموا أن ما فيها يجرح إحساسهم. ومن ثمّ لحقت السمعة السيئة بأبيقور وتلاميذه، وكل مَن يسمى أبيقوريًا، وأصبحت السمعة السيئة لاصقة بالمدرسة الأبيقورية في مليتا قبل نهاية القرن الرابع قبل الميلاد(3).

ولقد ذكر ديوجين اللايرتي بعض ما أشاعه الخصوم عن المدرسة وزعيمها؛ فقال: إن الرواقي ديوتيم Diotime قد كتب على سبيل المثال حوالي خمسين رسالة فاضحة شائنة ونسبها إلى أبيقور كما روج تيموقراطيس – وهو أخو مترودورس أحد أشهر الأبيقوريين – بعد تركه للمدرسة وهجره لتعاليمها مزاعم عديدة عن أبيقور منها أنه كان يتقيأ مرتين في

(1) كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 535.

(2) جان بران: نفس المرجع السابق، ص 37.

(3) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص 365.

اليوم لكثرة ما كان يتناول من طعام، وأنه كان يعاشر المومسات، وأنه كان يقضي وقته في ذم وقدح الآخرين، وفي الهجوم على أفلاطون وأرسطو وبروتاجوراس وديمقريطس وبيرون وغيرهم[1].

والحقيقة أن ديوجين اللايرتي قد رد على هذه التهم المنسوبة إلى أبيقور وأكد أنه من السذاجة أن يصدق المرء هذه الصورة الشائعة لأبيقور؛ إذ إن لدينا الكثير من الشهادات التي تؤكد عكس ذلك وتتحدث عن عدله المدهش إزاء الجميع؛ فوطنه قد مجده وأقام له عشرين تمثالًا من البرونز. أما أصدقاؤه فلقد كانوا من الكثرة لدرجة أن مُدنًا كاملة غير كافية لإيوائهم، كما أن تلاميذه بقوا دائمًا أوفياء لمذهبه؛ مما جعل الخلافة متواصلة في مدرسته التي بقت قائمة في الوقت الذي كانت فيه مدارس أخرى تنهار من حواليها. وذكرنا ديوجين بحبه الأبوي وإحسانه على إخوته ولطفه مع خدمه.. ذلك اللطف الذي يتجلى في وصيته وفي قبولهم لحضور دروسه الفلسفية. ويكفي أن واحدًا من أشهر تلاميذه ويدعى ميس Mys الذي كان عبدًا أعتقه أبيقور يقول عنه في عبارة موحية: «إنه كان صديقًا للجميع».

أما تقوى أبيقور وحبه للوطن فكانا يفوقان كل وصف وهو لم يشارك في الحكم لتواضعه الجم. كما أنه لم يغادر بلاد اليونان رغم خطورة الأوضاع السياسية فيها حينذاك كما لم يغادر أثينا بعد استقراره فيها إلى أيونيا إلا مرتين أو ثلاثة لزيارة الأطباء والأصدقاء الذين كانوا يأتون إليه من كل حدب ليشاركوه الحياة في الحديقة. وقد أخبرنا أحد تلاميذه أنه يكتفي بكأس من الخمر، بل كان يفضل عليه شرب المياه[2]. وتخبرنا إحدى رسائله لأحد أصدقائه قوله: «لتشتر لي قطعة من جبن كيتنوس حتى أجد مأكلًا حسنًا حين أتوق إلى ذلك»[3].

---

(1) انظر: جلال الدين سعيد، نفس المرجع السابق، ص 20. وراجع:

D. L., Op. Cit., Vol.II B. X., P.529 F.F.

(2) انظر: جلال الدين سعيد، نفس المرجع، ص 20 - 21، وراجع: D. L., Op. Cit.

(3) انظر: د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 380.

إن هذه الروايات والنقول عن أبيقور تؤكد أنه كان إنسانًا معتدلًا خيّرًا زاهدًا محبًا لتلاميذه ولأصدقائه ولوطنه ولكل الناس حتى العبيد منهم والخاطئات وعطوفًا على الجميع. ولذلك يجب أن نترفق حين الحكم عليه إزاء تلك الاتهامات الموجهة إليه من أعدائه وإن كنا في ذات الوقت لا ننفيها عنه وعن مدرسته كلية؛ فبعض التعاليم الأبيقورية وخاصة ما يتعلق منها باعتبار اللذة أساسًا للحياة الأخلاقية السوية قد أسيء فهمها سواء من قِبَل الأعداء أو ربما من قِبَل بعض الأبيقوريين أنفسهم؛ حيث كان إيواؤهم للغلمان وللنسوة المومسات توحي بالفساد وبالانحلال الأخلاقي وهذا ما يفسر شيوع تلك الاتهامات بسوء للمدرسة ولأتباعها.

وفي اعتقادي أن أبيقور لم يكن في تعاليمه داعية إلى أي تجاوز للعادات والتقاليد ولم يكن ممن يسعدهم أن ينغصوا على معاصريهم أو أن يتسببوا في أي مضايقات لأحد، وليس أدل على ذلك من دعوته إلى العيش في هدوء بعيدًا عن أعين الناس وبدون أي صخب أو ضجيج. ولم يكن يتصور أن البعض سيسيئون الفهم سواء داخل حديقته أو بين الأعداء الذين تربصوا بالمدرسة، والذين هالهم أن يعيش هؤلاء الأصدقاء في تلك الحديقة في صفاء حياة هنيئة هادئة رغم كل الظروف الصاخبة المحيطة بهم!

على أي حال، فإنه أيًا كانت الخلافات بين المؤرخين حول حياة أبيقور وسمعته وسمعة مدرسته، وأيًا كانت صور الهجوم التي تعرض لها، فإن الواضح أنه قد ظل يعيش مع تلاميذه ومحبيه تلك الحياة البسيطة التي يسودها المرح والمودة طوال حياته في أثينا، ويبدو أن هذه الاتهامات التي وجهت إلى المدرسة قد زادت من ولاء التلاميذ لأستاذهم – على حد تعبير سارتون[1] – وزادت من التفافهم حوله وحول تعاليمه. ولا أدل على ذلك مما قيل حول وفاته والأيام السابقة عليها؛ فقد قيل إنه مات عام 270 ق.م وهو في الحادية والسبعين من العمر دون أن يشكو لأحد من حدة الأمراض أو من قسوة الآلام التي ألمت به. بل كان لا يبدي للمحيطين به إلا سيماء الصفاء والهدوء والرفق[2]، رغم

(1) جورج سارتون، تاريخ العلم، ص 3، الترجمة العربية، ص 365.

(2) انظر: جان بران، نفس المرجع، ص 38.

أنه كان فيما حدثنا به تلميذه هرمارخوس قد مات من معاناته من حصاة في الكلية وبعد معاناة أخيرة دامت أربعة عشر يوما. ويحكي هرميبوس أنه في اليوم الأخير من حياته دخل حماما برونزيًّا فاتر الماء وطلب نبيذًا صرفًا فتجرعه وبعد أن أوصى أصحابه أن يظلوا ذاكرين آراءه لفظ النفس الأخير[1].

والحقيقة أن الذي يطلع على وصيته وعلى آخر ما كتب من رسائل لأصدقائه وهو في اليوم الأخير من حياته، يكتشف بوضوح مدى سمو روح هذا الفيلسوف ومدى صبره على المكاره ومدى حبه للآخرين وللحياة والناس الذين اتهموه بأقذع التهم!

ثالثًا: وصيته وضمان استمرار المدرسة

إن وصية أبيقور تعد وثيقة هامة من الوثائق الدالة على ما كان يحمله أبيقور من مشاعر ود وصداقة لأسرته وتلاميذه الأحرار منهم والعبيد، الإناث منهم والذكور، فضلًا عن دلالتها الواضحة على حرصه على استمرار المدرسة في عملها على خير وجه وبذات التقاليد المرعية في الحياة المشتركة بين التلاميذ على أحسن وجه ممكن. لقد وزع أبيقور أملاكه بين أسرته وتلاميذه بحيث ضمن للجميع الحياة المستقرة وبصورة عادلة. وقد بدا فيها أيضا مدى حرصه على تكريم تلميذه وصديقه مترودورس الذي مات قبله بعدة سنوات حوالي عام 277 ق.م، وحرصه على أن يظل الاحتفاء بذكرى أبيه وأمه وإخوته، بل وبذكراه أيضًا مستمرًا كل عام. ولا يغني عرض ما في هذه الوثيقة مطلقًا عن قراءتها كما كتبها صاحبها، ففيها من الدلالات ما يؤثر في النفس، ويكشف عن سمو نفس صاحبها وعن مدى عدالته.

وإليك نص هذه الوصية – الوثيقة:

«بمقتضى هذه الوثيقة أهب كل ما أملكه وأوصي به إلى أمينوماخوس بن فيبوكراتيس من أهل باتي Bate، وإلى تيموكراتيس بن ديمتريوس من أهل بوتاموس Potamus، لكل منهما على حدته. بحسب نصوص وثيقة الهبة المودعة في المترون Metroon، وذلك

(1) جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص 282 - 283.

على شريطة أن يضعا الحديقة وكل ما يلحق بها تحت تصرف هرمارخوس Hermarchus ابن أجيمورتوس من أهل ميتليني وأعضاء جماعته، ومَن يخلفهم هرمارخوس وارثين له لكي يعيشوا ويتعلموا فيها. وإني لأعهد لأعضاء مدرستي على الدوام بواجب المساعدة لأمينوماخوس وتيموكراتيس ومَن يرثهما في العمل ماوسعهم على المحافظة على الحياة المشتركة في الحديقة على أحسن وجه ممكن، كما أعهد لهؤلاء أيضًا (والمقصود هنا ورثة الموصى إليهم) بأن يعملوا على المحافظة على الحديقة على نفس الوجه الذي يجري عليه مَن يوصي خلفاؤنا بالمدرسة إليهم. وليسمح أمينوماخوس وتيموكراتيس لهرمارخوس وزملائه بأن يعيشوا في البيت الذي في مليتا مدة حياة هرمارخوس..

وليعمل أمينوماخوس وتيموكراتيس ماوسعهما بالتشاور مع هرمارخوس على أن يرصدا من الموارد التي جعلتها لهما مالًا خاصًا، أولًا: لما يقدم عند قبر أبي وأمي وإخوتي، ثانيًا: للاحتفال المعتاد بيوم ميلادي في العاشر من شهر جيمليون من كل عام، ولاجتماع كل أعضاء مدرستي كل شهر في اليوم العشرين لإحياء ذكرى مترودورس وذكراي بحسب القواعد المعمول بها الآن، وليحتفلا أيضًا بيوم ذكرى إخوتي في شهر بوزايديون، وبيوم ذكرى بوليانيوس في شهر ميتاجايتنيون كما كنت أفعل حتى الآن..

وليرعى كل من أمينوماخوس وتيموكراتيس، أبيقورس بن مترودورس، وأيضًا ابن بوليانيوس ماداما يتعلمان ويعيشان مع هرمارخوس. وليقوما أيضًا بالإنفاق على ابنة مترودورس مادامت مؤتمرة بأمر هرمارخوس ومطيعة له، وإذا ما بلغت رشدها فليزوجاها من زوج يختاره هرمارخوس من بين أعضاء المدرسة وليعطيهما أمينوماخوس بالتشاور مع هرمارخوس من ضروب الدخل التي تؤول إلى مايريانه كافيا لمعيشتهما عيشة حسنة كل عام..

وليجعلا هرمارخوس وصيًّا على الأموال كأنفسهما؛ بحيث لا يعمل شيء إلا بالاتفاق معه؛ لأنه معي في الفلسفة وتركته على رأس المدرسة. وإذا بلغت الفتاة سن الرشد فليقم أمينوماخوس وتيموكراتس بالإنفاق على جهازها، وذلك بأن يأخذا من الممتلكات بقدر

ما تسمح به الظروف بموافقة هرمارخوس وليقوما بالإنفاق على نيكانور كما كنت أفعل حتى الآن؛ بحيث لا يصبح أحد من أعضاء المدرسة الذين خدموني في حياتي الخاصة وأظهروا لي محبتهم من كل وجه، واختاروا أن يشيبوا معي في المدرسة في حاجة إلى ضروريات الحياة وذلك بقدر ما يكفي ملكي..

ولتعط كل كتبي لهرمارخوس، وإذا حدث لهرمارخوس أي شيء قبل أن يكبر أبناء مترودورس، فليعطهم أمينوماخوس وتيموكراتيس من الأموال التي أوصيت بها ما يكفي لحاجاتهم المتنوعة ماداموا مطيعين. وليتعهدوا بقية الأمور طبقًا لتعليماتي ولينفذ كل شيء بحسب ما وسعهما. وإني لأعتق من أرقائي مبيس ونكياس وليكون، وأمنح فيدريون حريتها»[1].

ولا شك أن هذه الوصية البديعة هي ما ضمنت بقاء المدرسة واستمرارها؛ فقد خلفه هرمارخوس عام 270 ق.م، ثم خلفه بوليستراتوس Polystratus الذي ازدهر حوالي عام 238ق.م[2]. وخلفهما ديونيسيوس Dionysius، ثم بازيلايديس. وممن اشتهر من رؤساء – المدرسة أبولودورس Apollodorus الذي كتب أربعين مجلدًا جمعت حوالي أربعمائة كتاب في مختلف الموضوعات، وقد لقب بطاغية الحديقة[3]. ومن الأبيقوريين أيضًا البطلميوسان الإسكندريان اللذان كان أحدهما أسود والآخر أبيض، وربما كان الأسود هو بطلميوس الأسود الذي عرف في القرن الثاني ق.م وكان أول فيلسوف أسود[4]. وكان من زعماء الأبيقورية أيضًا زينون الصيداوي Zeno of Sidon – تلميذ أبو للودورس، وكان مؤلفًا غزير الإنتاج، وديمتريوس Demetrius الذي كان يسمى اللاكوني نسبة إلى لاكون

(1) نقلًا عن الترجمة العربية التي وردت بكتاب جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص 375 - 376.
وراجع نص الوثيقة باللغة اليونانية وترجمتها الإنجليزية بكتاب:
D. L., Op. Cit., Vol.II B. X. (16-22), Eng. Trans, Pp.345-549.

(2) Lempriere's Classical Dicotionary, P.508.

(3) .Ibid., P.62. وأيضًا D. L., Op. Cit., P.553. وكذلك: جورج سارتون: تاريخ العلم، جـ 3، ص 376.

(4) انظر: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص 376 وهامش (30) ص 396 من نفس الكتاب.
وراجع: .D. L., Op. Cit., P.553-555

وهي إحدى أراضي بلاد اليونان جنوب شرقي البيلو بونيز، وكان أهلها يشتهرون بالكلام المختصر الدقيق[1]. وكان من بينهم أيضا ديوجين الطرسوسي Diogenes of Tarsus، وأوريون Orion، وآخرون يسميهم الأبيقوريون الحقيقيون بالسوفسطائيين[2].

وقد بقت الأبيقورية فيما يبدو مدرسة حيوية تضخ الفلاسفة والأفكار في بلاد اليونان حتى القرن الأول قبل الميلاد الذي كان ينتمي إليه زينون الصيداوي الذي ذكرناه من قبل، وقد استمع شيشرون إلى دروسه في أثينا حوالي عام 79 ق.م. ومما يذكر أن شيشرون قد تعرف على المذهب الأبيقوري قبل أن يذهب إلى بلاد اليونان؛ فقد استمع إلى محاضرات فيدروس (من عام 140 إلى 70ق.م)، وذلك في روما قبل عام 88 ق.م. والمعروف أن فيدروس هذا كان رئيسًا للمدرسة الأبيقورية في روما، وقد أوحى أحد كتبه لشيشرون أن يكتب كتابه Denatura Deorum[3].

وبالطبع فقد كان أعظم الأبيقوريين بعد أبيقور هو الشاعر الروماني الشهير لوكريتيوس الذي عاش في النصف الأول من القرن الأول قبل الميلاد، ويقال إنه كتب قصيدته الشهيرة «في طبيعة الأشياء – Dererum Natura»، بينما كان في حوالي الأربعين أو الخامسة والأربعين من عمره[4]. وهي تلك القصيدة التي تعد مصدرًا رئيسيًّا للتعاليم الأبيقورية؛ حيث تمثل فيها لوكريتيوس تعاليم أبيقور وعرضها في صورة بديعة بدا فيها مدى تقدير لوكريتيوس لتعاليم أبيقور الذي عده أشبه بإله، ورغم أن وصف أبيقور بهذه الصفة لم يكتب له الشيوع والرواج، فإنه قد شاركه فيه أبيقوريان آخران هما لوكيان الساموساتي Lucian of Samosata وصديقه كلسوس، وكلٌّ منهما كان يعتبر أبيقور بطلًا إلهيًّا ومحسنًا للإنسانية[5].

---

(1) نفسه، ص 377 وهامشها. وراجع: D. L., Ibid., P.555.

(2) نفسه. وراجع أيضًا: D. L., Op. Cit., P.555.

(3) نفسه، ص 377، وهامش (32) ص 396 من نفس الكتاب.

(4) انظر مقدمة Cyril Bailey في ترجمته لهذه القصيدة للكريتيوس.

De Rerum Natura, Eng. Trans, By Cyril Bailey, Oxford – At The Clarendon Press 1947, P.I.

(5) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص 377.

إذن لقد استمرت الأبيقورية بعد أبيقور مدرسة فلسفية تجتذب التلاميذ والأنصار بدليل وجود هذا الكم من الأسماء التي تتابعت على رئاسة المدرسة بعد أبيقور؛ فقد قيل إنه قد تتابع على رئاسة المدرسة أربعة عشر زعيمًا منذ موت أبيقور وحتى موت القيصر الروماني يوليوس قيصر عام 44ق.م. وربما كانت لوصية أبيقور لتلاميذه المباشرين ومن بعدهم لورثتهم فضلًا كبيرًا في ذلك. كما كان للهجمات الرواقية من قبل زعماء الرواقيين على الأبيقورية وعلى تعاليم صاحبها وشخصه فضلًا آخر في هذا الاستمرار؛ حيث ساهمت هذه الهجمات بلا شك في لفت الانتباه إلى أبيقور وتعاليمه.

ولم يتوقف انتشار التعاليم الأبيقورية عند أثينا وبلاد اليونان؛ فقد انتشرت في جميع أطراف حوض البحر الأبيض المتوسط. ففي القرن الثاني قبل الميلاد أسس فيلونيدوس مدرسة أبيقورية - في أنطاكية، وألف مائة وخمس وعشرين كتابًا، كما صنف مراسلات أبيقور. كما عرفت الإسكندرية التعاليم الأبيقورية. لكنها - أي الأبيقورية - غزت روما على وجه الخصوص. وقد عرفت التعاليم الأبيقورية في روما منذ عهد أبيقور نفسه إلا أنها ازدهرت هناك في القرن الأول قبل الميلاد على وجه الخصوص وخاصة في ذلك الوقت الذي كان يرأس المدرسة في أثينا أبوللودوروس الملقب بطاغية الحديقة[1] والذي ذكرناه في الفقرة السابقة.

رابعًا: مؤلفات أبيقور

يعد أبيقور من أغزر الفلاسفة القدامى إنتاجًا؛ فقد كان - فيما يقول ديوجين اللايرتي - أكثر من كل الفلاسفة السابقين إنتاجًا، وقد فاق في كتاباته الغزيرة كل هؤلاء السابقين. لقد كتب حوالي ثلاثمائة كتاب. وقد حاول أحد الفلاسفة الرواقيين الكبار وهو كريسبوس Chrysippus محاذاته في كل ما كتب على حد تعبير كارنيادس الذي أطلق عليه المؤلف الطفيلي على أبيقور؛ نظرًا لأنه كان يكتب في كل موضوع كتب فيه أبيقور ويعالجه على نفس النمط، وكثيرًا ما كرر نفسه وأعاد ما يقوله أبيقور[2].

(1) جان بران: نفس المرجع السابق، ص 38 - 39.

(2) D. L.: Op. Cit., X (25-27) Eng. Trans. P.555.

وهذا ما يفسر لنا جانبًا من غيرة الرواقيين من أبيقور وحماستهم ضده، ومحاولتهم تشويه فكره وكتاباته بمحاذاتها والهجوم عليها. ولعل ذلك أيضًا ما يلقي الضوء على فقدان هذه الكتابات الأبيقورية التي بلغت كما قلنا حوالي 300 كتاب.

وعلى أي حال احتفظ لنا المؤرخون ببعض عناوينها. وقد ذكر ديوجين أهم هذه المؤلفات على النحو التالي[1]:

1- عن الطبيعة في 37 كتابًا	Of Nature, Thirty- Seven Books
2 - عن الذرات والخلاء	Of Atoms and Void
3 - عن الحب	Of Love
4 - مختصر الاعتراضات على الطبيعيين	Epitome of Objections To the Physicists
5 - ضد الميجاريين	Against The Megarians
6 - مشكلات	Problems
7 - سوفران ماكسيميس (الحكم الأساسية)	Sovran Maxims
8 - عن الاختيار والتجنب	Of Choice and Avoidance
9 - عن النهاية	OF The ende
10 - العلم القانوني - المعيار	Of The Standard,Awork Entitled - Canon
11 - خاريديموس	Chaeredemus
12 - عن الآلهة	Of The Gods
13- عن التقوى	Of The Piety
14 - هيجسيانكس	Hegesianax
15 - عن الحياة الإنسانية - أربعة كتب	Of Human Life, Four Books
16 - في المعاملة المضبوطة (السليمة)	Of Just Dealing
17 - نيوكليس: مهدي إلى ثيمستا	Neocles: Dedicated to Themista
18 - المأدبة	Symposium

(1) Ibid., P.555-559.

Eurylochus : Dedicated to Metrodorus	19 – يورلوخوس: مهدى إلى مترودورس
Of Vision	20 – عن الرؤية
Of the Engle in The Atom	21 – عن الانحراف في الذرة
Of Touch	22 – عن اللمس
Of Fate	23 – عن القدر
Theories of The Feelings – Against Timocrates	24 – نظريات عن المشاعر – ضد تيموكراتيس
Discovery of The Future	25 – استكشاف المستقبل
Introduction To Philosophy	26 – مقدمة للفلسفة
Of Images	27 – عن الصور (الخيالات)
Of Presentation	28 – في العرض (أو الإهداء)
Aristobulus	29 – أريستوبولس
Of Music	30 – عن الموسيقى
Of Justice and Other Virtues	31 – عن العدالة والفضائل الأخرى
Of Benefits and Gratitude	32 – عن المنافع والعرفان بالجميل
Polymedes	33 – بوليميدس
Timocrates, Three Books	34 – تيموكراتيس – 3 كتب
Metrodorus,Five Books	35 – مترودورس – 5 كتب
Antidorus,Two Books	36 – آنتيدوروس – كتابان
Theories about diseases and death To Mithras	37 – نظريات حول الأمراض والموت لمتراس
Callistolas	38 – كاليستولاس
On Kingship	39 – عن الملكية
Anximenes	40 – انكسيمنيس
Correspondence	41 – مراسلة

وقد ذكر له ديوجين اللايرتي من هذه المراسلات ثلاث رسائل، وحفظها لنا في الكتاب العاشر من كتابه «حياة مشاهير الفلاسفة»، الذي نعتمد عليه في معرفة حياة أبيقور ومؤلفاته وفلسفته – وهذه الرسائل هي:

1 – الرسالة الأولى بعنوان: رسالة إلى هيرودوت Epistle To Herodotus.

2 – الرسالة الثانية بعنوان: رسالة إلى بيتوكليس Epistle To Pythocles.

3 – الرسالة الثالثة بعنوان: رسالة إلى مينوسيوس Epistle To Menoeceus.

وكان موضوع الرسالة الأولى إلى هيرودوت تتعلق بالفلسفة الطبيعية لأبيقور. أما موضوع الرسالة الثانية إلى بيتوكليس تتعلق بعلم الفلك وعلم الظواهر الجوية. أما الرسالة الثالثة فموضوعها يخص الحياة الإنسانية[1].

وقد أضاف ديوجين إلى هذه الرسائل الثلاثة وهي ما بقي لنا من كل مؤلفات أبيقور، أضاف إليها مجموعة من الحكم أو الوصايا بلغت أربعين وصية[2]. ورغم أن بران يشكك فيها وفي نسبتها إلى أبيقور كما شكك في وثوق نسبة الرسالة الثانية إلى بيتوكليس إليه، إلا أن هذه الحكم تعد ملخصًا لتعاليم أبيقور، فهي إن لم تكن له فعلى الأقل قد كتبها أحد تلاميذه وربما يكون قد استخلصها من أعمال معلمه[3].

وقد أضيف إلى هذه الرسالة وتلك الحكم أو الوصايا التي بين أيدينا لأبيقور ما اكتشفه ك. فوتك K.Wotke عام 1888 في إحدى المخطوطات في مكتبة الفاتيكان إحدى وثمانين حكمة وان كانت تكرر بعض حكمه المعروفة من قبل[4]. وقد جرت العادة على تسمية هذه الحكم بالحكم الفاتيكانية نسبة إلى المكتبة التي احتفظت بها.

---

(1) Ibid., X (29), Eng. Trans. P.559.

(2) Ibid., X (140-154), Eng. Trans, Pp.663-677.

(3) جان بران: نفس المرجع السابق، ص 18.

(4) نفسه. وأنظر: جلال الدين سعيد، نفس المرجع السابق، ص 24.

وأخيرًا فقد اكتشفت مكتبة أبيقورية تتضمن نصوصًا من كتاب أبيقور عن «الطبيعة» ضمن حفريات هركولانوم Herculanum بإيطاليا (بين عامي 1752 - 1754) غير أن الحالة الرديئة لهذه المخطوطات المكتشفة لم تسمح إلا بنشر مقاطع مبتورة ومنقوصة للغاية[1].

وعلى أي حال فمن الواضح أن ما تبقى لنا من كتابات أبيقور، وهو جد ضئيل بالنسبة إلى ما كتبه بالفعل لا يتناسب مطلقًا مع مكانة هذا الفيلسوف وتأثيره في تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني. ومع ذلك فإن هذه الرسائل الثلاث وتلك الوصايا أو الحكم قد لخصت لنا رؤيته العامة للفلسفة، وقدمت صورة واضحة عن نظريته في المعرفة وفلسفته الطبيعية وآرائه في الحياة الإنسانية والأخلاق.

وقد زودنا لوكريتيوس في قصيدته الشهيرة بشرح واف لهذه الآراء والنظريات الأبيقورية؛ بحيث أصبح المذهب الفلسفي لأبيقور بجوانبه الثلاث (المعرفة - الطبيعة - الأخلاق) أكثر وضوحًا وإحكامًا.

(1) انظر: نفس المرجعين السابقين.

الفصل الثاني

نظرية المعرفة أو العلم القانوني أو علم المعايير عند أبيقور

تمهيد: أقسام الفلسفة الأبيقورية

تنقسم الفلسفة الأبيقورية بحسب رأي ديوجين اللائرتي إلى ثلاثة أقسام أو أجزاء هي: العلم القانوني Canonic، الطبيعيات Physics، الأخلاق Ethics. ويعد القسم الأول بمثابة المقدمة للمذهب الأبيقوري، وقد كتب فيه أبيقور عملًا وحيدًا وهو المعنون بذات العنوان The Canon. أما القسم الطبيعي فيشتمل على نظريته الكاملة في الطبيعة وهي التي كانت متضمنة في السبعة والثلاثين كتابًا الذين كتبهم في «عن الطبيعة - Of Nature»، والتي لخصت في رسائله وخاصة رسالته إلى هيرودوت. أما القسم الأخلاقي فهو يختص بموضوعات الاختيار والكراهية، وهذه الموضوعات في كتبه «عن الحياة الإنسانية - On Human Life»، وفيما كتبه من رسائل منها رسالة «عن النهاية - Of The End»[1].

أولًا: معنى العلم القانوني واختلافه عن المنطقين الأرسطي والرواقي

إن العلم القانوني The Canon عند أبيقور تعني فيما يبدو المعايير والمبادئ، لكن ليس على نحو نظري مجرد، بل على نحو عنصري مادي؛ فأصل كلمة Canon اليونانية

---

(1) Diogene Laertius, Op. Cit., Eng. Trans, P.559.

أنها المقياس المادي، ثم وسع هذا المعنى بعد ذلك فأصبح يشمل كل مقياس فكري أو معنوي، كذلك فأصبح مرادفًا للمعيار أو للقاعدة[1].

ولذلك فليس صحيحًا ما ادعاه ف.توماس عن أن هذا العلم القانوني عند أبيقور، إنما يطابق ما كان المتقدمون على أبيقور يدعونه بالمنطق Logic. إذ إننا نجد له معاني مطابقة لتلك المعاني التي كانت تستعمل قبله[2].

إن الحقيقة هي أنه لا يمكننا - بحسب رأي جان بران - في أي نقطة من النقاط موازنة العلم القانوني الأبيقوري بالجدل عند أفلاطون أو بالمنطق عند أرسطو أو عند الرواقيين؛ إذ إن أحد المكونات أو الإثباتات الأساسية في طبيعيات أبيقور هو أن الكون مكون من ذرات ومن خلاء تسقط فيه هذه الذرات، ومثل هذا الإثبات يحذف في وقت واحد كلا من معنى المثال ومعنى النفس اللامادية العزيزين على فلاسفة الأكاديمية، فأبيقور لا يطالب تلاميذه أبدًا بأن ينكبوا على التدرب بتلك التمارين العقلية التي تكونها الرياضيات، ولا نجد في كتاباته أبدًا تلك المناقشات المدققة والصادقة والبارعة التي كان سقراط ماهرًا فيها.

إن أبيقور يقول ما عليه أن يقوله بطريقة جافة وبأسلوب مقتضب ولا يستخدم أبدًا محسنات فن الخطابة. زد على ذلك أنه لا شيء أغرب عن فكر أبيقور من الجهد الدائم لدى أفلاطون؛ للارتقاء بنا من الحقيقة الواقعية المحسوسة إلى المثل المفارقة المعقولة[3].

وعلى نفس النحو، فلا يمكننا مقارنة العلم القانوني عند أبيقور بالمنطق الأرسطي؛ فالعلم الأرسطي يقوم على العام وعلى الكليات، يقوم على الصفات المشتركة التي يمكن أن نحملها على عدد من الأفراد. والمنطق عند أرسطو هو أداة هذا العلم وآليات قياسه تقوم على صدق التصورات لاكتشاف علاقات تداخلها أو تخارجها ذهابًا من الجزئي

(1) جان بران: الفلسفة الأبيقورية، الترجمة العربية السابق الإشارة إليها، ص 45 وهامش (46) ص 144.

(2) Thomas (F): De Epicuri Canonica, Paris – 1889. نقلًا عن: جان بران: نفس المرجع السابق، ص 45.

(3) جان بران، نفس المرجع السابق، ص 45 - 46.

إلى الكلي، وهذا هو الاستقراء، أو من الكلي إلى الجزئي، وهذا هو الاستنباط أو القياس. أما أبيقور - فهو برأي بران - لا يعني بالتصورات إطلاقا فهو لا يحتاج إلى الكلمات إلا للدلالة على ما هو موجود ولو كان قد عرف بمأخذ شيشرون عليه الذي قال فيه: لقد ألغى أبيقور التعريفات ولم يعلم شيئا عن القسمة (التقسيم) والاستغراق، ولم يقل كيف يؤدي الاستدلال إلى النتائج، ولم يبين كيف يمكن أن نشهر بالسوفسطائيين، ولا كيف نزيل المشابهات[1] Ambiguites.

أقول لو كان أبيقور قد عرف بهذا المأخذ الذي أخذه عليه شيشرون لما اهتم به، مثلما لم يكن ليبالي لو كان قد سمع بلوتارك يرثي لجهله بأن القياس يتألف من ثلاث قضايا[2]. وأخيرًا، فإن العلم القانوني عند أبيقور لا يمت - فيما يضيف بران - بأية صلة إلى المنطق الرواقي؛ فقد تميز المنطق الرواقي عن منطق المشائين الأرسطيين بأنه يدرس تضمن Implication العلاقات الزمانية، أن تعرف كيف ترتبط الحوادث أو لا ترتبط بعضها ببعض، يعني أن تفهم أن لا شيء في العالم متروك للمصادفة، وأن كل الأشياء مترابطة بروابط التعاطف والتساوق الطبيعي، روابط تدعونا معرفتها إلى أن نكتشف أن وراء كل شيء عناية تتضمن كلمة إلهية وعقلًا مطلقًا؛ إنه على حين كان زينون الرواقي يجتذب جمهور الناس، وكانت مناقشات فلاسفة الرواق تتضمن حججا بارعة، كان أبيقور يتحدث ببساطة مع أصدقائه في الحديقة التي كان يستخدمها كمدرسة؛ إن معنى العناية الإلهية غريب عن مذهبه غرابة تامة؛ إذ لم يكن لفلسفة الطبيعة إلا غاية وحيدة هي أن تطمئننا تجاه الحوادث الطبيعية، وأن تعرض علينا عنها عددًا من التفسيرات الممكنة. لقد كانت فلسفته الطبيعية بعيدة كل البعد عن أن تبحث في بنية الأشياء ونظام حدوثها عن غائية خبيثة[3].

---

(1) Cicero: De Finibus, 1-7-22. نقلًا عن: جان بران، نفس المرجع السابق، ص 46.

(2) جان بران، نفس المرجع، ص 46.

(3) نفسه، ص 46 - 47.

وهكذا يتضح لنا أن رؤية أبيقور لهذا العلم الجديد - العلم القانوني الذي يلمح إليه تختلف عن الجدل الأفلاطوني بنفس القدر الذي تختلف فيه عن المنطق الآرسطي والمنطق الرواقي؛ فقد كان لأبيقور فيما يلاحظ ديوجين اللايرتي بحق يستبعدون الجدل لكونه شيئًا غير نافع؛ وذلك لأن الطبيعة كانت بالنسبة لهم تكون الحضور الوحيد أمامهم، كما كانت حقيقتها الواقعية الظاهرة هي الوحيدة القادرة على أن تقدم للإنسان معرفته المشروعة. ولهذا كانت البداهة الحسية Sensible أو البداهة الملموسة Tangible هي أساس وقاعدة الأشياء جميعًا، وهذا هو المبدأ الهام لهذا العلم القانوني عند أبيقور[1].

ثانيًا: قواعد المعرفة أو أسس المعرفة Canons

إن ما نطلق عليه الآن نظرية المعرفة Theory Of Knowledgc أو Epistemology كان أبيقور يسميه علم القوانين أو المعايير[2]Canons-Kanonike. وقد استهدف من هذه المعايير أو الموازين التي أقامها مقام التحليلات والجدل الأرسطيين أن يحقق ما أسماه بالأتراكسيا Ataraxia أو الحرية التي نتخلص بمقتضاها من المخاوف والاضطرابات بكل أنواعها. وبعبارة أخرى، لقد استهدف منها أن يحقق لنا سلام العقل وطمأنينة النفس[3]؛ إذ لا بد من تحديد معايير الحقيقة وشروط المعرفة الصحيحة لكي نتمكن من تطبيقها على دراسة الطبيعة وظواهرها بمعرفة الحد الذي لا ينبغي تجاوزه، والقياس الذي لا بد من اعتماده حتى نضمن لأنفسنا الحياة السعيدة، وحتى ننعم بالأتراكسيا المنشودة [4].

إن نقطة البداية في المعرفة الصحيحة هي أن نثق ثقة مطلقة فيما تنقله إلينا حواسنا من معارف؛ فكل حقيقة ندركها إنما تدرك عن طريق الحواس. والحس صادق دائمًا. وكل عملية من العمليات الحسية إنما هي في الواقع - كما يصورها أبيقور - عملية ملامسة

---

(1) انظر: نفسه، ص 47.

(2) Bailey (C.): The Greek Atomists, Oxford – At The Clarendon Press, 1928, P.232.

(3) George K. Strodach: The Philosophy Of Epicurus, Nowrthwestern University Press, U.S.A., 1962, P.35-36.

(4) جلال الدين سعيد، نفس المرجع السابق، ص 44.

أو مصادمة مادية. وتكون هذه الملامسة أو المصادمة مباشرة بالنسبة لحاستي اللمس والذوق. أما بالنسبة للحواس الأخرى فتتم بواسطة ما يمكن أن نطلق عليه «الممثلات» أو «المصورات» التي هي عبارة عن جواهر لطيفة غاية اللطف تنفصل عن الأشياء المرئية حاملة صورها السطحية إلى الحواس. والفضاء مزدحم بهذه الأطياف الخفيفة التي تشبه نسيج العناكب في خفتها والتي تأتي أحيانًا من أماكن بعيدة جدًّا، وهذه الأطياف الخفيفة تتكون من ذرات في غاية الدقة والصغر، وهذه الذرات تحتفظ أثناء حركتها التلقائية وسيرها الطويل بتنظيمها الأصلي. وتنفذ هذه الممثلات أو الصور الذرية فينا عن طريق عملية سنصفها بعد قليل وتولد فينا بعض «المشاعر» مثل مشاعر اللذة والألم.

وعندما تنفذ هذه الممثلات أو المصورات إلى داخلنا تتلاقى وذرات النفس التي تتشبث بها وتقبض عليها. وهذه الذرات النفسية إما توجد في البدن كله؛ وإما في أعضاء الحس التي تنتشر فيها بقدر أكبر ونشاط أوفر، وإما في منطقة الصدر حيث تكون هذه الذرات على قدر كبير وسرعة الحركة.

وبعد هذه العملية الأولية للإدراك والتي ترجع إلى عملية نفسية غير معروف تفسيرها، تتجمع هذه الصور البالغة الدقة وغاية الخفة لتتخذ لها فينا خزانة ومكانًا تحل فيه في شكل ذكريات. وفي هذه الخزانة الداخلية تأخذ لها وضعًا مرتبًا تبعًا لمكانتها من التجانس والتقارب. وكل عملية من عمليات التذكر تتطلب من النفس عملًا جديدًا يحيي الصورة الحسية(1).

وإذا ما نظرنا إلى تلك الصورة العامة لرأي أبيقور في المعرفة، يمكننا أن نميز بداخلها بين أربعة موازين للحقيقة هي الإحساسات والحدوس الذهبية، والمشاعر والإدراكات المباشرة للعقل، وإن كانت الثلاثة الأخيرة منها ترد إلى الأول؛ ومن ثمَّ يكون هو أهمها وأوضحها.

---

(1) انظر: البير ريفو، الفلسفة اليونانية – أصولها وتطوراتها، ترجمة، د. عبدالحليم محمود وأبو بكر ذكري، القاهرة – مكتبة دار العروبة، بدون تاريخ، ص 192 - 193.

1 - الإحساسات Sensations :

إن الإحساس في نظر أبيقور هو أكثر مصادر المعرفة الإنسانية بداهة، فهو صادق دائمًا. وقد روى شيشرون عن أبيقور قوله: «إنه لو خدعه حس واحد مرة واحدة في حياته فهو لن يثق بأي حس من حواسه أبدا»[1]. فلا مجال إذن للشك في ما تنقله الحواس، فكل ما تنقله صادق دائمًا. وها هو لوكريتيوس يؤكد ذلك حينما يقول: «أي شهادة تستحق ثقتنا أكثر من شهادة الحواس؟ إنها لو كانت خادعة فهل العقل وهو الصادر عنها هو الذي سيشهد ضدها؟ ولو فرضنا أنها خادعة فإن العقل سيصبح هو الآخر كاذبًا. وهل للسمع أن يصحح البصر؟ أو يصحح اللمس السمع؟! وهل يمكن للذوق أن يكذب اللمس؟ أم أن الشم هو الذي يكذب الحواس الأخرى؟ أم هما العينان؟! لا أحد منها. فكل منها له قدرة محددة ووظيفة خاصة.. وعلى ذلك فإن الحواس لا تستطيع مراقبة بعضها البعض، ونحن دائمًا نمنحها نفس الثقة، فإدراكاتها في كل لحظة صادقة[2].

وربما تعود هذه الثقة الزائدة في الحواس من الأبيقوريين إلى تفسيرهم المادي لعملية الإحساس ذاتها؛ إذ إن الإحساس لديهم إنما يتولد عن تماس مباشر بين العضو الحاس والشيء المحسوس، لا فرق في ذلك - بين اللمس أو الذوق، وبين البصر أو الشم والسمع؟!

إنهم يفسرون الإحساس من خلال «الأشباه»؛ إذ تصدر باستمرار عن الأجسام المادية ذرات رقيقة للغاية تكون في شكل قشور رقيقة هي بمثابة «الأشباه» Simulacres، وهذه هي المولدة للإحساس عندما تلتقي بالأعضاء الحسية[3]. وعلى ذلك فإن الإحساس لا يخطىء أبدًا؛ إذ على الرغم من أن لوكريتيوس قد استعرض الأمثلة العديدة التي تدين

(1) نقلًا عن: جلال الدين سعيد، نفس المرجع السابق، ص 45.

(2) Lucretius: De Rerum Natura, Eng. Trans.By Cyril Bailey, Vol.I, Oxford, At The Clarendon Press, 1947, Liber Iv, (485-500), Pp.387-389.

(3) انظر: أبيقور: رسالة إلى هيردوت، الترجمة العربية لجلال الدين سعيد بنفس المرجع السابق، فقرة 46، ص 178، وفقرة 53، ص 180.

الحواس وتبين تناقضها مثل: البرج المربع الذي يبدو مستديرًا عن بُعد، والأجرام السماوية التي تبدو ثابتة، ثم تبدو متحركة عند تنقل السحب إثر هبوب الرياح، والمجذاف الذي يبدو منكسرًا في الماء... إلخ، إلا أنه يبقى متمسكًا بالثقة الشديدة في صدق الحواس، وبأنه لا سبيل إلى الشك فيها. وذلك لأن أستاذه أبيقور قد فسر هذه التناقضات بأنها ترجع إلى الحكم الذي ينضاف إلى الإحساس وليس إلى الإحساس نفسه؛ فرؤية المربع مستديرًا هي على سبيل المثال رؤية صادقة بالنسبة لنا. أما الخطأ فهو يكمن في الاعتقاد بأن البرج مستدير حقًّا؛ وعلى ذلك فالخطأ ليس في الصورة الحسية التي تنقلها إلينا الحواس لأن هذه الصورة صادقة في حد ذاتها، وإنما الخطأ يكمن في الاعتقاد بأن هذه الصورة مطابقة للأشياء المحسوسة ومماثلة لها. إن ما يطرأ على الإحساسات من تشوه إنما يرجع إلى الحالة التي تكون عليها الأشياء إثر عبورها للوسط الفاصل بين المدركات الحسية والذات المدركة، أو إلى الحالة التي يكون عليها العضو المتقبل للإحساسات[1].

والحقيقة أن هذا التبرير الأبيقوري قد زاد الطين بلة؛ لأنه لم يدحض خطأ الحواس بقدر ما أكده! إذ كيف يمكن له أن يختار الإحساس معيارًا للحقيقة بعد أن تبين لنا أن «الأشباه» ليست بالضرورة مطابقة لموضوعاتها، وأنه يحدث لها تشويه يجعلها غير مطابقة لحقيقة الموضوع!!

على كل حال، فإن الشيء الهام عند أبيقور ليس هو معرفة الشيء المدرك في حد ذاته بقدر ما هو معرفة هذا الشيء في علاقته بوجودنا نحن. وهذا ما عبر عنه تمامًا بلوتارخ حينما كتب يقول: «غالبًا ما نعلم أن بعض الأشخاص يعتبرون أن ماء الحمام محرق على حين أن أشخاصًا آخرين يجدون هذا الماء عينه باردًا. بالنسبة إلى هؤلاء يجب أن نضيف إليه ماءً باردًا على حين أنه - بالنسبة إلى أولئك يجب أن نضيف إليه ماءً حارًّا.. فإن لم يكن إذن أي من الإحساسين أصدق من الآخر تكن نتيجة ذلك أن الماء ليس في ذاته لا حارًّا ولا باردًا. إذا قلنا إن الماء يبدو مختلفًا باختلاف الأشخاص، فهذا يعني - إن

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص 48.

كانت جميع الإحساسات صادقة – أن الماء بارد وحار معًا»[1]. إن المهم بالنسبة إلى الحكيم الأبيقوري – بما أنه يعيش في المجتمع مع ذاته – إنما هو أن يعلم ما إذا كان هذا الماء الذي يجده باردًا مزعجًا له أو غير مزعج، وإذا كان بحاجة إلى زيادة سخونته أم لم يكن[2]. إن قيمة الإحساس عند أبيقور تكمن في إمكانية أن يتعايش الإنسان بفضله مع المحيط الذي يعيش فيه سواء كان محيط المجتمع أو الطبيعة!

2 – الحدس الذهني أو التوقع:

إن الاصطلاح الذي استخدمه الأبيقوريون للدلالة على هذا المعيار هو Prolepsis لا يعني كما يترجمه البعض التصور العقلي Concept؛ لأنه لا شيء أغرب على فلسفة أبيقور كما يقول جان بران من هذا الاصطلاح العقلاني[3]، بل يعني تلك الأفكار التي تتشكل من خلال الإحساسات السابقة فتتيح نوعًا من الحدس أو التوقع بالنسبة لتسمية شيء ما نبحث عنه؛ إذ لا يمكننا أن نبحث عنه بدون أن نعرف أولًا ما الذي نبحث عنه؛ فعندما نتساءل مثلًا: هذا الحيوان الكائن هناك، أهو فرس أم ثور؟ يجب أن يكون لدينا بالتوقع معرفة سابقة بكلٍّ من شكلي الفرس والثور. وبعبارة أخرى، نحن لا نستطيع تسميتها دون أن يكون لدينا بفضل الحدس أو التوقع معرفة سابقة بشكليهما.

وقد شغل مؤرخو الأبيقورية بتأويلات عديدة لهذا التوقع الأبيقوري؛ إذ يصفها شيشرون بأنها معارف فطرية Immatae Cognitiones، واتفق معه في ذلك دي ويت De Witt الذي اعتبر أن هذه المعارف الفطرية هي لب مذهب أبيقور، وأورد حججًا على ذلك أمثلة من الغرائز الحيوانية أوردها لوكريتيوس. أما شتاينهارت Steinhart فيرى أن التوقع خيال أو صورة إدراك حسي فردي يستمر في الفكر ويمكن استدعاؤه إراديًا؛

(1) نقلًا عن: جان بران: الفلسفة الأبيقورية، تعريب وتعليق جورج أبوكسم، الأبجدية للنشر، دمشق بسوريا، 1992، ص 55.

(2) انظر: نفس المرجع السابق، ص 55 - 56.

(3) نفسه، ص 57.

بهدف موازنته أو مقارنته بإحساسات حاضرة. وهذا الرأي يختلف مع ما قاله ديوجين اللايرتي من أن التوقع فكرة عامة وليس فكرة جزئية[1].

خلاصة القول إن هذه الحدوس الذهنية أو التوقعات التي يعتبرها أبيقور أحد معايير المعرفة إنما هي عبارة عن إحساسات متكررة مطردة تجعل من صورة الشيء منطبعة فينا بكل وضوح؛ مما يسمح لنا عند الإحساس بنفس هذا الشيء حاضرًا أمامنا أن نسارع إلى إدراكه مباشرة والإشارة إليه وتسميته.

3 - المشاعر أو الانفعالات:

تمثل المشاعر The Feelings أو الانفعالات المعيار الثالث للحقيقة، والمصدر الثالث للمعرفة. وقد حصر هذه المشاعر أو الانفعالات في اثنين رئيسيين هما: اللذة والألم اللذين يقودانا في سلوكنا إزاء الأشياء، وفي التمييز بين ما ينبغي الاتجاه إليه وما ينبغي الابتعاد عنه وتجنبه.

ولما كانت هذه المشاعر أو الانفعالات تتولد عن الإحساسات شأنها في ذلك شأن الحدوس الذهنية أو التوقعات، فهي معيار للحقيقة لا يقل عنهما أهمية؛ إذ إن كل إحساس هو مناسبة لتوليد الشعور باللذة أو بالألم، وهذا الشعور له أهميته السلوكية القصوى؛ لأنه هو الموجه للسلوك، وهو نقطة الانطلاق للاختيار بين ما يجب أن نرغب فيه وما يجب أن نبتعد عنه أو نتركه.

وعلى ذلك، فإن «الملذات والآلام هي - على حد تعبير دي ويت - بمثابة إشارات مرور أو توقف على مستويات الوجود»[2]، سواء كان الوجود الفردي أو الوجود الاجتماعي؛ فما نشعر به من لذة أو من ألم هو الموجه لسلوكنا سواء على مستوى الحياة الشخصية الفردية أو في حياة الفرد الاجتماعية وعلاقاته بالآخرين[3].

(1) انظر: نفسه ص 57 - 58. وأيضًا: جلال الدين سعيد، نفس المرجع السابق، ص 51 - 52.

(2) نقلًا عن: جان بران: نفس المرجع السابق، ص 60.

(3) George K. Strodach: Op. Cit., P.40. وأيضًا: ألبير ريفو: نفس المرجع السابق، ص 184.

4 ـ الإدراكات المباشرة للعقل (تمثلات الفكر الحدسية):

أشار ديوجين اللايرتي إلى هذا المعيار الرابع للحقيقة عند الأبيقوريين مستندًا إلى ما ورد لدى أبيقور في «رسالة إلى هيرودت»[1] وإلى واحدة من «الحكم الأساسية»[2]؛ حيث استخدم أبيقور عبارات لخصها ديوجين في «تمثلات الفكر الحدسية أو الإدراكات المباشرة للعقل أو للفكر Phantastike».

ورغم أننا هنا أمام أكبر نقاط الفلسفة الأبيقورية غموضًا، إلا أنه من المفيد هنا أن نميز بين البداهة المبنية على إحساسات سابقة، وهذا هو موضوع الحدس الذهني أو التوقع، وبين البداية التي تتعلق باللامنظور أو اللامحسوس مثل ما يتعلق في الفلسفة الأبيقورية بإدراك الخلاء أو الذرات أو لا تناهي الأكوان، أو بعبارة - أخرى ما يتعلق بإدراك البناء العقلي للكون بحسب تعبير بريبه[3].

إن إدراك البناء العقلي للكون يقع تحت اللامنظور Adela الذي ينأى عن الإحساسات المباشرة. ومن ثمّ لا بد من تلك الإدراكات المباشرة للعقل. وقد عبر لوكريتيوس عن ذلك حينما قال: «إذا اعتقدت بأن الذرات لا يمكن إدراكها بأي نظرة خاطفة يلقيها الفكر فأنت على خطأ عظيم من أمرك»[4]. وحينما قال أيضًا: «إن الفكر هو الذي يسعى إلى

---

(1) راجع: أبيقور: رسالة إلى هيرودوت، الفقرات 38، 50، 51، 62 من الترجمة العربية السابق الإشارة إليها، ص 176، ص 179- 180، ص 183.

(2) انظر الترجمة العربية لـ "الحكم الأساسية" لأبيقور في نفس المرجع السابق، فقرة Xxiv ص 212؛ حيث يقول أبيقور: «إن أنت رفضت إحساسًا ما دونما تمييز بين الظن الذي ينبغي إثباته وبين المعطي الحقيقي للإحساس، أو بين المشاعر وبين التمثلات الحدسية للفكر، فإن رأيك الباطل هذا سينسحب على الإحساسات الأخرى، وستهدم بالتالي المعيار ذاته، وإن أنت اعتبرت من جهة أخرى أن ما يحتاج من بين تخميناتك إلى إثبات لايقل يقينًا عما ليس في حاجة إلى برهان، فإنك لن تتخلص من الخطأ، وستجعل كل استدلال وكل حكم متعلق بالحق وضده أمرًا ممتنعًا».

(3) انظر بريبه: نفس المرجع السابق، ص 100.

(4) Lucretius: Op. Cit., Liber II (739-740) Eng. Tran., P.275.

أن نفهم ماذا يوجد في اللامتناهي، خارج أسوار العالم؛ حيث يبغي العقل أن يمد نظره؛ وحيث يحلق بحرية بصر الروح»[1].

ولعلنا بذلك نكون قد فهمنا إلى حد ما طبيعة هذا المعيار الرابع من معايير المعرفة الأبيقورية، أو على الأقل أدركنا دوره؛ فهذا الحدس الذي يعاين الكون في جملته ويجاوز حدس الحواس البسيطة هو ما يضعنا - على حد تعبير برييه - أمام مشهد الآلية العامة للذرات أو الجواهر الفردية، إنه بداهة من نوع خاص غير بداهة الإحساس، وإن كانت بداهة فورية ومباشرة مثلها[2].

يبدو مما سبق أن هذه المعايير الأربعة تعود إلى الإحساس في المقام الأول، وربما يمكن تفسير الغموض الذي عالج به أبيقور ولوكريتيوس ما يسمى بالحدس الذهني (التوقع)، وما يسمى بالإدراكات المباشرة للعقل على أساس أنهما كانا لا يريدان أن يعترفا بمعيار دقيق للمعرفة غير معيار الحس. ولما كانت هناك كائنات لا يمكن أن تدرك عن طريق الحواس، فقد وجد أبيقور نفسه مضطرًا لأن يتحدث عن معايير أخرى تفوق هذه الحواس وتعلو عليها.

وعلى كل حال، فإن القاعدة الصحيحة والأساسية للمعرفة الأبيقورية هي التشبث بالموثوق به من الإحساسات المحددة. وهذه القاعدة لا تصدق فقط على ما يقدمه الإحساس المباشر من إحساسات، وإنما ينبغي أن تصدق وتكون حجة كذلك على ما يأتي إلينا من أفكار أو صور غير تامة وجزئية عن الظواهر الجوية والسماوية، وكذلك عن الأشياء غير المرئية التي تدرك منها أنفسنا أثرًا مبهمًا لا يستطيع الإمساك به إلا النفوس العاقلة الممتازة.

---

(1) Ibid. Liber II (1040-1047), Eng. Tran., P.291.

(2) إميل برييه: نفس المرجع السابق، ص 102. وانظر أيضًا: G. Strodach: Op. Cit., P.39. وكذلك: جان بران: نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص 62.

إن المهم في كل الأحوال أن نتجنب في رأي أبيقور ما يسمى عند الفلاسفة الآخرين بالأفكار أو المبادئ الفطرية. وأن نتمسك فقط بكل ما يأتينا من إحساسات حول كل الأشياء والظواهر. وإن كانت بعض الأشياء أو الكائنات تؤثر فينا تأثيرات غامضة ولا تبعث إلينا إلا بصور مبهمة عنها، فإنه لا بد أن نتثبت بالموثوق منها، وأن نكوّن عدة فروض متساوية في احتمالها للحقيقة من هذه التأثيرات لنختار من بينها ما هو أجدر بالاختيار.

على أن هذه الفروض التي سنختار من بينها ما يصلح لفهم أو معرفة الظاهرة الغامضة علينا، لن يكون أيٌّ منها مقبولًا، إلا إذا برره شاهد قوي من الحس، أو إن لم يعارضه شاهد موثوق به من الحس[1].

(1) انظر: أبيقور: رسالة إلى فيثوقلاس: الترجمة العربية لجلال الدين سعيد، نفس المرجع السابق الإشارة إليه، (فقرة 88)، ص 192.

الفصل الثالث

فلسفة الطبيعة

تمهيد: مفهوم الطبيعة عند أبيقور

إن لفظ الطبيعة Phusis عند فلاسفة اليونان السابقين على أبيقور كان مشتقًا من كلمة Phuein التي تعني نما؛ ومن ثمّ فإن الطبيعة كانت في نظرهم عضوية Organisme حية، تتضمن بنيتها وجود الآلهة؛ فعلوم الأساطير والشعائر الدينية وكثرة لجوء أفلاطون إلى الأساطير لجوءًا عقلانيًا للغاية، يكشف عن وجود الطبيعة بالنسبة إلى اليونان مثله مثل وجود البشر، يتضمن وجود كائنات تتجاوز الإنسان تجاوزًا لا نهاية له[1].

ونفس الشيء كان عند الرواقيين المعاصرين لأبيقور، فقد نظروا إلى الطبيعة والإله على أنهما شيء واحد. فالطبيعة كائن حي كبير يكون جريان وجوده قدرًا إلهيًا يعكس قرارات عقل فوق إنساني. أما الطبيعة عند أبيقور فتعتبر معطى لا يتطلب تفسيره اللجوء إلى بعض الكائنات فوق الطبيعية[2]. لقد فصل أبيقور بين النظرة الدينية للطبيعة، تلك النظرة التي كانت تتطلب ربط الطبيعة بالتساؤل عن أصلها فيما وراء الطبيعة، تلك النظرة

(1) جان بران: نفس المرجع السابق، ص 63.

(2) نفسه، ص 64.

التي كانت لا ترى إمكان فهم الطبيعة بالنظر في الطبيعة ذاتها، بل ترى ضرورة ربطها بالوجود الإلهي الذي هو أصلها ومبدعها. أقول فصل أبيقور بين هذه النظرة التي يمكن القول إنها كانت نظرة دينية إما تؤله الطبيعة أو تربطها بما هو إلهي مفارق لها، وبين النظرة العلمية التجريبية للطبيعة، تلك النظرة التي تعتبر أن دراسة الطبيعة شأن إنساني بحت، وأن بإمكان الإنسان بمواصلة الملاحظة الحسية لظواهر الطبيعة أن يفسر هذه الظواهر، وأن يتخلص بالتالي من الكثير من الأساطير والخرافات التي علقت والتي جعلت البشر يقدسون الطبيعة ويعبدون ظواهرها إما خوفًا من شرورها أو طمعًا في الحصول على خيراتها وعطاياها.

إن هذه النظرة العلمية من أبيقور تجاه الطبيعة هي التي أبهرت لوكريتيوس لدرجة أنه منذ الأبيات الأولى من قصيدته الشهيرة «في طبيعة الأشياء Dererum Natura» أخذ يهنئ أستاذه على انتصاره المبهر على النظرة الدينية للطبيعة بقوله: «بينما كانت الإنسانية في نظر الجميع تعيش على الأرض حياة دينية وترزح تحت وطأة دين يطل بوجهه من أعالي السموات مهددًا البشر الفانين بمرآه المرعبة كان هذا الإنسان اليوناني (أي أبيقور) أول مَن تجرأ على أن يرفع عينيه الفانيتين في وجه الدين متحديًا، وأن ينتصب ضده مقاومًا، ولم تستطع الخرافات الإلهية ولا الصواعق ولا زمجرات السماء المتوعدة أن تخمد اضطرام شجاعته، بل زادتها تأججًا وألهبت رغبته في أن يكون أول مَن يقتحم أبواب الطبيعة الموصدة بإحكام. لذا استطاع الجهد الكبير الذي بذلته روحه أن ينتصر في النهاية؛ فقد تقدم بعيدًا وراء حصون عالمنا الملتهبة؛ بروحه وفكره جاب الرحابة الفائقة ليعود إلينا منها منتصرًا، ويعلمنا أن يولد وما لا يمكن أن يولد، وأخيرًا ليعلمنا القوانين التي تحد قدرة كل شيء من الأشياء تبعًا لحدود لا تتزعزع، فسقط الدين وداسته الأقدام. أما نحن فقد رفعنا النصر إلى السموات»(1).

---

(1) Lucretius: De rerum Natura (Liber I – 65-79), Eng. Trans By C. Balley, Oxford – At The CLarendon Press, 1947- P. 178-181.

والترجمة العربية للنص نقلًا عن: جان بران، نفس المرجع السابق، ص 64.

لقد كانت دراسة أبيقور للطبيعة إذن دراسة مختلفة في طبيعتها وفي المنهج الذي اتبعه فيها عن سابقيه؛ فقد درس أبيقور الطبيعة كمعطى مادي تتحرك ظواهره أمام أعيننا وحواسنا؛ ومن ثمّ كان منهجه في دراستها ذلك المنهج التجريبي الذي يبدأ بملاحظة ظواهرها ويصر على إمكانية الوصول إلى فهمها من خلال هذه النظرة التجريبية وحدها؛ فليس بالقرابين ولا بالخوف تفهم الطبيعة، بل بالدراسة العلمية والدراسة العلمية وحدها. وهذه الدراسة العلمية الأبيقورية تقوم على مبادئ أساسية تتضح فيما يلي:

أولًا: مبادئ تفسير العالم الطبيعي

يحدد أبيقور الهدف من دراسة الطبيعة حينما يقول: «لولا الاضطراب الذي يحدثه فينا الخوف من الظواهر السماوية ومن الموت، ولولا قلقنا الناتج عن التفكير فيما قد يكون للموت من تأثير على كياننا، ولولا جهلنا للحدود المرسومة للآلام والرغبات لما احتجنا إلى دراسة الطبيعة»[1]. وحينما يقول: «إنه لا يمكن الفوز بلذات خالصة بدون دراسة الطبيعة»[2]. فالهدف من دراسة الطبيعة هو نفسه هدف الحديث عن المعرفة ومصدرها إنما هو تخليص الإنسان من الاضطراب والمخاوف والقلق والوصول إلى الحياة الهادئة الآمنة التي يملؤ الإنسان فيها الإحساس بالسعادة واللذات الخالصة.

وتستند فلسفة الطبيعة عند أبيقور وأتباعه على مبدأين يؤكدان الطابع المادي الذي يميز تفسيرهم للطبيعة، وهما:

1 ـ لا شيء يأتي من لاشيء Nothing Arises From Nothing

ورغم أن هذا يعد مبدأ عامًّا من مبادئ تفسير الطبيعة لدى فلاسفة اليونان جميعًا، إلا أن الذريين القدماء (لوقيبوس وديمقريطس) وأبيقور قد أكدوه، وربما كانت الإضافة الأبيقورية على السابقين هي أنه حاول تبريره قائلًا في «رسالة إلى هيرودوت»: «إنه لا يولد شيء من لاشيء، وإلا أمكن لكل شيء أن يتولد عن شيء دونما حاجة إلى

(1) أبيقور: الحكم الأساسية، رقم XI الترجمة العربية، ص 210.

(2) نفسه، رقم XI، ص 210.

أي بذر. ولو كان كل ما يغيب عن الأنظار يتحول إلى عدم لانقرضت الأشياء جميعها؛ إذ إنها ستتحول إلى أشياء غير موجودة. فالكون منذ القدم على نحو ما هو عليه الآن، وسيبقى هو عينه إلى الأزل. وفعلًا لا يمكن للكون أن يتحول إلى شيء إذ لا يوجد شيء خارجه ليلج فيه ويحدث فيه التغير»[1].

إن هذا المبدأ قد ساعد الأبيقوريين على تأكيد النظام الثابت للأشياء في الطبيعة، فلكل شيء علته وسببه. وإذا لم يمكن ذلك لحدثت الأشياء عفوًا وكيفما اتفق[2].

ولما كان لكل مبدأ أبيقوري عادة جانبان؛ جانب علمي وآخر أخلاقي، والجانب العلمي غالبًا ما يدعم ويؤيد بقوة الجانب الأخلاقي، فقد استخدم لوكريتيوس هذا المبدأ ليشرح ويوضح التناسق في الطبيعة وثبات أنواعها. كما استخدم كذلك كسلاح قوي في الحرب الأبيقورية ضد الخرافة والخوف والدين الشعبي[3].

إن الأبيقوريين كانوا يعتقدون إذن أن العلم ليس من أجل العلم، وإنما من أجل تحقيق السعادة للإنسان.

2ـ لا شيء يذهب إلى العدم Nothing Passes Away Into Nothingness

عبر أبيقور صراحة عن هذا المبدأ في النص السابق حينما قال: «ولو كان كل ما يغيب عن الأنظار يتحول إلى عدم لانقرضت الأشياء جميعًا». فالأبيقوريون يعتقدون في بقاء العالم على ما هو عليه رغم أن الأشياء والجزئيات المفردة بداخله تولد وتفنى؛ فالأجسام عند أبيقور تنقسم إلى أجسام مركبة وأخرى تتكون منها الأجسام المركبة والأجسام الثانية لا تتجزأ ولا تتغير وهو ما ينبغي الإقرار به إذا ما أردنا ألا تستحيل الأشياء كلها إلى اللاوجود، وأن تبقى، على العكس، بعد انحلال المركبات، عناصر صلبة ذات طبيعة متماسكة ويتعذر انحلالها بأي وجه من الوجوه»[4].

---

(1) أبيقور: رسالة إلى هيردوت، فقرة (39)، الترجمة العربية، ص 176.

(2) G. Strodach: Op. Cit., P.13.

(3) Ibid., P.13-14.

(4) أبيقور: رسالة إلى هيردوت، فقرة (41)، ص 177.

إن أبيقور يرى أنه «إذا ما تبددت الأشياء أمام حواسنا، فإن هذا لا يعني أنها قد تبددت تمامًا أو فنيت على الإطلاق؛ فمجموع الأشياء أو العالم ككل سيظل باقيًا كما هو. فالكون منذ القدم على نحو ما هو عليه الآن، وسوف يبقى هو عينه إلى الأزل»[1]. وهذا الاعتقاد الأبيقوري هو أقرب ما يكون إلى اعتقادنا اليوم بما يسمى بمبدأ عدم فناء المادة[2].

ثانيًا: التفسير الذري للعالم الطبيعي

يتألف الكون عند أبيقور من «أجسام ومن خلاء. والإحساس هو ما يثبت لنا في كل المناسبات وجود الأجسام. كما أن ما يقودنا إليه الاستدلال من تخمينات حول اللامرئي إنما يحصل بالضرورة بمقتضى هذا الإحساس.. ومن جهة أخرى لو لم يوجد ذلك الشيء الذي نسميه الخلاء أو الفضاء لما أمكن للأشياء أن تحتل حيزًا ولا أن تتحرك»[3].

إن الفرض الأساسي لفلسفة الطبيعة الأبيقورية هو إذن وجود الخلاء أو الفضاء الشاسع من جانب، ووجود الأجسام المتكثرة من جانب آخر: «فالكون لا محدود من حيث عدد الأجسام وامتداد الخلاء؛ ذلك أنه لو كان الخلاء لا محدودًا وعدد الأجسام محدودًا لما بقيت هذه الأجسام في أي مكان ولانتشرت وتشتتت في الخلاء اللا محدود.. ومن جهة أخرى لو كان الخلاء محدودًا لما اتسع مكان للأجسام التي هي بعدد لا محدود»[4].

أما عن طبيعة هذه الأجسام اللامحدودة فهي الذرات المنقسمة التي تتكون منها الأجسام المركبة. وهذه الذرات تتنوع أشكالها بصورة غير محدودة[5]. والدليل على وجود هذه الذرات أو الأجسام اللامنظورة هو وجود ظواهر من قبيل قوة الريح والروائح والأصوات التي تنتشر والتبخر والبلى أو النمو البطيء. أما مسألة اتصال المادة الذي

(1) نفسه، فقرة (39)، ص 176.

(2) G. Strodach: Op. Cit., P.14-15.

(3) أبيقور: رسالة إلى هيردوت، فقرة 40، ص 176 من الترجمة العربية.

(4) نفسه، فقرة 42، ص 177.

(5) نفسه، فقرة 43، ص 177.

يلوح أن الحواس تشهد بوجوده فهو وهم كوهم مَن يرى قطيعًا من الغنم من بعيد فيحسبه بقعة بيضاء ثابتة[1].

إن أبيقور رغم تمسكه بالإطار العام للنظرية الذرية القديمة للوقيبوس وديمقريطس إلا أنه قد تمسك في ذات الوقت فيما يرى شراحه باستقلاله الفكري بشكل عجيب إلى حد أنه لم يكن يعفي أساتذته من الذريين من انتقاداته الحادة. وكان يحاول دائمًا الاستفادة من نتاج فلسفات الطبيعة التي تفصله عنهم خاصة نتاج أرسطو واستراتون والرياضيين.

ومصداق ذلك نجده في أنه رغم اتفاقه مع سابقيه من الذريين في القول بوجود الخلاء اللانهائي الذي يحوي عددًا لا متناهيًا من الجسيمات الذرية التي يختلف بعضها عن البعض في الانشطار والأوضاع والأحجام[2] يختلف معهم في نقطتين هامتين؛ أولهما: إن الذرات غير قابلة للقسمة في الواقع بسبب صلابتها الخارقة للعادة، ولكنها عقليًا تنقسم إلى عناصر أدق متجانسة متحدة الشكل متلاحمة في الذرة، وإلى هذه الأوضاع المتنوعة لهذه الوحدات الأولية المتماثلة يرجع سبب اختلاف الأشكال الذرية. ثانيهما: أنه يرى أن الذرات لا تستمد حركتها من دافع خارجي كصدمة مثلًا أو عاصفة يعجز الفكر عن تفسيرها! إن في كل ذرة من البداية ومن طبيعتها حركة هي جزء من جوهرها. فكل ذرة لها ثقلها الذي يحركها في خط عمودي من الأعلى إلى الأسفل في الخلاء اللانهائي ما لم يعترض خط سيرها سبب خارجي يجعلها تحيد عنه ويغير اتجاهها[3].

ولقد أثارت هذه الآراء الجدل بين نقاد أبيقور، وأهم ما وجه إليه من نقد أن الحديث عن الثقل الذي يجعل الذرات تتحرك في خط عمودي من الأعلى إلى الأسفل في الفضاء اللانهائي يعد حديثًا منافيًا للعقل ومضادًا للصواب؛ لأنه ليس في الفضاء اللانهائي علو أو سفل! ولكن ربما يكون رد أبيقور على هذا الانتقاد أنه لم يكن هناك في الواقع علو

---

(1) برييه، نفس المرجع السابق، ص 106، وراجع: Lucretius: Op. Cit., (305-335), Eng. Trans, P.252 FF.

(2) انظر: ريفو: نفس المرجع السابق، ص 186. وأيضًا: G. Strodach, Op. Cit., Pp.17-19.

(3) ألبير ريفو: نفس المرجع السابق، ص 186.

وسفل مطلقين، ولكن من خلال وضعنا ومكاننا يمكن الحديث عن علو وسفل نسبيين حتى يمكننا فهم حركة سقوط الذرات[1].

وإذا سلمنا مع أبيقور بهذه الحركة من أعلى إلى أسفل في خط عمودي للذرات، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن لهذه الذرات أن تتلاقى وحركتها على هذا النحو العمودي؟!

هنا نجد أن أبيقور يقدم فرضًا جديدًا يسميه انحراف الذرات Pareklisis؛ فلكي يتاح للذرات أن تتلاقى يتحتم أن يميل بعضها عن خط سيرها العمودي مكوِّنة من خط انحرافها مع الخط العمودي زاوية حادة على أضيق ما يكون تزداد انفراجًا كلما زادت مسافة سقوطها. ورغم الانتقادات التي وجهت لهذا الفرض خاصة من جانب الرواقيين، إلا أن صاحبه يرى فيه فرضًا طبيعيًا سهل المأخذ مادمنا لا نستطيع أن نجد أي فرق بين الحركة الطبيعية والحركة التلقائية[2]، فضلًا عن أن هذا الفرض إن لم ندركه بالبداهة الحسية لأنه مما لا يقع في إطار الإدراك الحسي، إلا أنه من البداهات التي نعرفها عن اللامرئيات ولا تكذبها الظواهر الحسية، ذلك أننا ندرك ظاهرة أكيدة ونتحقق منها بالملاحظة الحسية وهي ظاهرة الإرادة الحرة. فنحن نحس مباشرة بالفرق بين حركة الجسم الطبيعية والحركة التي تصطنعها النفس، ونعي مباشرة ذلك التباين بين الحركة الإرادية أو الحرة وبين الحركة الناتجة عن دفعة خارجية. ويمكن القول بناءً على ذلك إنه إذا كان الانحراف موجودًا في مركب مثل النفس كما تثبت ذلك البداهة فلا بد أن يكون موجودًا في الذرات المركبة[3].

وعلى أي حال، فلقد استطاع أبيقور أن يفسر لنا كيفية نشأة العالم من خلال هذا الفرض، فرض «انحراف الذرات»؛ إذ إن النتيجة المترتبة على تلاقي الذرات نتيجة

---

(1) نفسه، ص 187. وراجع: أبيقور: رسالة إلى هيرودوت، فقرة (60)، الترجمة العربية، ص 182 - 183 .

(2) انظر: ألبير ريفو: نفس المرجع السابق، ص 187.

(3) برييه: نفس المرجع السابق، ص 110. وراجع:

Lucretius: Op. Cit., Liber II (250-295), Eng. Trans Pp.249-251.

انحرافها هي تكوّن ما يسمى بالنويات أو التجمعات الذرية - بالغة ما بلغت من الصغر - من ذرات متماثلة أو قابلة؛ بسبب شكلها ووحدة اتجاهها أن تتداخل فيما بينها. وعلى ذلك تتكون أنماط مختلفة من هذه النويات فمنها الصلبة، ومنها السائلة، ولنلاحظ أنه حتى في هذه التجمعات الذرية المتكتلة نجد الذرات محتفظة بحركتها الخاصة؛ فهي وإن بدت في الظاهر ساكنة فإنها تستمر في حركتها باهتزاز واختلاج داخلي لا ينقطع.

ومن هنا فإن الجسم الصلب يتكون من تشابك مجموعة من الذرات. والجسم السائل كذلك، لكن للأول قشرة رقيقة متماسكة تضم مجموعة من الذرات الحرة المنحلة الرباط. أما الهواء أو البخار مؤلف من ذرات حرة لا شيء يضمها سوى التوازي الموجود في خط سيرها. ولا شك أن الحركة الدائبة للذرات في هذه المكونات يؤكد أن المحيط الخارجي لأي جسم لا يكف عن التبدل من حال إلى حال، فضغط الذرات الثقيلة في كل لحظة يدفع أو يبعد ذرات أخرى أخف تنبعث من أشد الأجسام صلابة. وفي كل لحظة نجد في الفراغ ذرات كثيرة متناثرة تنضم إلى الكتلة المؤلفة فتزيد من حجمها أو تعوضها عما فقدته من ذرات[1].

وعلى هذا النحو تتكون العوالم المختلفة داخل هذا الكون الشاسع. وتتكون الأفراد الجزئية من الأشياء والكائنات على السواء. وها هو أبيقور يشرح ذلك في رسالته إلى فيثوقلاس بقوله: «ينشأ عالم ما عندما تتدفق ذرات من نوع خاص من عالم آخر أو من عدة عوالم أو من الفضاء الخلوي الفاصل بين العوالم، فهذه الذرات تتكتل تدريجيًا وترتبط بعضها بالبعض وتنتقل عند الاقتضاء من مكان إلى آخر، وتتلقى باستمرار تيارات من الذرات تصلها من مناطق أخرى حافلة بها إلى أن تبلغ مرحلة الاكتمال والاستقرار؛ وتبقى هذه التشكيلة طالما صمدت الأسس أمام النمو المتزايد. ولا يكفي أن تتراكم الذرات أو أن تحدث دوامة في الخلاء لكي ينشأ بالضرورة عالم فينمو إلى حد أن

(1) ألبير ريفو: نفس المرجع السابق، ص 187 - 188. وراجع: أبيقور: رسالة إلى هيرودوت، الفقرات 42 - 43 - 44، الترجمة العربية، ص 177 - 178.

يصطدم بعالم آخر. إذ إن ذلك يتناقض مع الظواهر. ولم تنشأ الشمس والقمر والأفلاك الأخرى على حدة قبل أن تنضم إلى العالم؛ بل هي نشأت معه في آنٍ واحد وتكونت بتكتل وتدّوم عدد من الذرات الدقيقة التي لها طبيعة الماء أو النار أو الاثنين معًا. ذاك ما يوحي به الإحساس»[1].

إن أبيقور يعتقد إذن في وجود عوالم عديدة لها نفس خصائص عالمنا هذا، وقد تختلف عنه بعض الشيء. فالعدد اللامحدود من الذرات المتحركة في خلاء شاسع لا محدود قد مكننا من تصور وجود مثل تلك العوالم الأخرى التي تتشابه في ظروف تكوينها، وإن اختلفت التفاصيل في كلٍّ منها[2]. وعلى الرغم من أن هذا الاعتقاد الأبيقوري لم يكن ممكنًا إخضاعه في عصر أبيقور للتجربة الحسية، إلا أنها استنبطت فيما يقول أبيقور مما «يوحي به الإحساس»، فضلًا عن أنها اعتقادات قابلة للتحقق منها بالتجربة الحسية ذات يوم! ولا شك أن العلم المعاصر قد أثبت صحة تلك الاعتقادات، وأثبت أن عالمنا هذا ليس إلا أحد العوالم الموجودة في هذا الكون الشاسع الذي لم نحط بكل أبعاده علمًا حتى الآن!!

ثالثًا: نظرية النفس

إن نظرية النفس عند أبيقور تختلف بلا شك اختلافًا جذريًّا عن مثيلتها لدى أفلاطون وأرسطو؛ فهو يعارضهما معارضة كاملة حينما يؤكد على مادية النفس وعلى فنائها بفناء الجسد. فأبيقور يقول صراحة بأن «النفس جسم يتركب من جزئيات (ذرات) دقيقة منتشرة في كامل الجسد، وأنها أشبه ما يكون بنفس مختلط بالحرارة إذ هي مماثلة من جهة للنفس ومن جهة ثانية للحرارة»[3].

إن النفس عند أبيقور إذن تتكون من نوع معين من الذرات، هي الذرات الهوائية النارية وذرات أخرى أكثر خفة ولطافة، هي علة الإدراكات الحسية وأساس الوظائف العقلية

(1) أبيقور: رسالة إلى فيثوقلاس، الفقرة 90، الترجمة العربية، ص 193.

(2) انظر: أبيقور: رسالة إلى هيرودوت، فقرة (45)، الترجمة العربية، ص 178.

(3) نفس المرجع السابق، فقرة (63)، ص 184.

للنفس. وقد أشار إليها أبيقور بقوله: «إلا أن جزءًا معينًا من النفس يتميز عن النفَس والحرارة برقته المفرطة مما يجعله شديد الاتصال بالجسد. وهو ما تثبته بكل بداهة قوى النفس وانفعالاتها وسرعة حركاتها وتأملاتها»[1].

وهذه الذرات النفسية لا تتوسط نظام ذرات الجسد كما قال بذلك ديمقريطس، بل هي منتشرة في «كامل الجسد»؛ حيث تملأ الفراغات أو الانفراجات أو المسام التي تتركها الذرات الجسمية فيما بينها. أما الذرات الأخف والألطف فهي من بين الذرات النفسية جميعها يمكن أن يكون مكانها الصدر.

إن هذا التركيب الذري للنفس أتاح لأبيقور الوصول إلى العديد من النتائج الهامة؛ وأولها: أن النفس مادامت مركبة من ذرات فإنها لن تستطيع بالطبع مواصلة الحياة بعد انحلال الجسد وفنائه[2]. وعلى ذلك فسر أبيقور ظاهرة الموت بأنها نتيجة انحلال الذرات النفسية وتوقفها عن الإحساس والإدراك. إذ إن الموت في نظره هو انعدام الإحساس[3]. وثانيها: إن الخوف الذي يعتري الإنسان مما سيلاقيه في الحياة الأخرى ليس إلا ضربًا من الأوهام؛ لأن العالم طبقًا لهذا التفسير الأبيقوري، وتبعًا لتصوره للنفس يسير وفقًا لهذه العلل الميكانيكية Mechanical Causes الآلية؛ ومن ثمّ فليس هناك حاجة إلى التسليم بأي غائية من قبيل ما كان شائعًا عند الرواقيين[4].

ثالثها: أن الموت هو لا شيء بالنسبة إلينا؛ إذا إنه - كما أشرنا فيما سبق - هو الانعدام الكلي للإحساس. ولما كان كل خير وكل شر إنما هو إحساس، وموت الإنسان يعني فقدانه لإمكانية الإحساس فهو ليس شرًا كما أنه ليس خيرًا. فهو على حد تعبير أبيقور في رسالته إلى مينيسي: «لا يكون عندما نكون، وعندما يكون فنحن لا نكون». وعلى هذا

---

(1) نفسه.

(2) نفسه، فقرة (65)، الترجمة العربية، ص 184 - 185.

(3) نفسه. وانظر أيضًا: Copleston (F. S. J.): Op. Cit., P.149.

(4) Copleston: Ibid.

«فالموت لا يعني الأحياء ولا الأموات لأنه لا يمت بصلة إلى الأحياء؛ ولأن الأموات لم يعودوا بعد موجودين»[1].

لم يعد الموت إذن في نظر أبيقور موضوعًا لأي تأمل فلسفي توجهه اعتبارات أخروية بل أصبح مجرد حادث فسيولوجي لا أهمية له؛ لأن تجربة الموت لم تعد موجودة[2]. ولا شك أن هذه الأقوال كانت بالقياس إلى عصرها تعد أقوالًا ثورية وخطيرة، فقد كانت الأورفية والفيثاغورية والأفلاطونية قد جعلت من الموت من الموضوعات الأساسية لتأمل الفيلسوف، بل إن سقراط وكذلك أفلاطون كانا يُعلمان أن «التفلسف هو التدرب على الموت»[3].

رابعًا: وجود الآلهة

قد نتصور أن هذه الفلسفة المادية ذات النزعة الإنسانية التجريبية لأبيقور لم تتسع للحديث عن الوجود الإلهي! لكن على العكس من ذلك؛ فأبيقور يرى «أن الآلهة موجودة وهو على يقين من وجودها»[4]. كل ما هنالك أنه في ضوء ذلك التصور المادي الآلي لكل ما في العالم الطبيعي، قدم تصوره لوجود الآلهة على نحو تشبيهي تجسيمي إنساني Anthropomorphically؛ فهي مركبة من ذرات هي الأخرى، وإن كانت هذه الذرات أكثر لطفًا ودقة من الذرات النفسية؛ فهي ذرات ذات طبيعة أثيرية أو شبه جسمية. والآلهة كالبشر في مظهرهم؛ فهم يتوالدن ويأكلون مثلما يفعل البشر[5].

---

(1) أبيقور: رسالة إلى مينيسي: فقرة (125)، الترجمة العربية لجلال الدين سعيد، نفس المرجع السابق، ص 204.

(2) جان بران: نفس المرجع السابق، ص 93.

(3) نفسه، ص 94. وراجع: Plato: Phaedo, P.(64).Theatetus (176a).

(4) أبيقور: نفس المصدر السابق، فقرة (124)، ص 204.

(5) Copleston: Op. Cit., P.150

إن الكافر في نظر أبيقور ليس الذي ينكر وجود الآلهة، بل هو «مَن ينسب إليها صفات وهمية كالتي ينسبها الجمهور. إن ما يثبته الجمهور لا يقوم على أفكار بديهية وإنما على افتراضات كاذبة»[1].

ولكن من أين أتى أبيقور بهذا اليقين بوجود الآلهة؟!. إن هذا اليقين مصدره تلك المعرفة البديهية الطبيعية الموجودة لدى كل البشر عن وجود الآلهة، وإذا ما أردنا أن نعرف أصل هذه المعرفة، فعلينا أن نطلبه في صور الكائنات الجميلة القديرة التي نراها في أحلامنا والتي ليست إلا صورًا وأشباهًا تصدر عن الآلهة.

إن لدينا جميعًا تصورًا قبليًا عنها هو أنها كائنات سعيدة مغتبطة دائمًا ولا يعكر صفوها معكر. لكن عامة الناس كثيرًا ما يقرنون بين هذا التصور القبلي وبين العديد من الظنون والأوهام التي يرى أبيقور أنها خاطئة؛ مثل أن الآلهة تُعنى بشئون العالم، وأنها تملك إيذاء البشر. ومن ثمّ فإن الناس تمتلئ حياتهم بالخوف منها ويقدمون لها الأضاحي والقرابين ويسألونها المدد والرضى! وهذه معتقدات باطلة وأساطير ينبغي التخلي عنها في نظر أبيقور؛ لأن الكائن الذي يحيا في سعادة وطمأنينة كاملتين لا يمكن أن تساوره الهموم والمشاعر التي نعزوها إلى الآلهة. إن علم الطبيعة بكامله يثبت أنه لا العالم ولا أي جزء من أجزائه ولا حتى تاريخ البشرية يرجعنا إلى الإله باعتباره علته!! ولذلك فعلى الناس ألا يطلبوا من الآلهة شيئًا وخاصة ما يمكننا أن نحصل عليه بأنفسنا[2]. إن الحكيم الحق عند أبيقور هو مَن يدرك أن السكينة Ataraxia التي يحققها بمعارفه وتأملاته الفلسفية تجعله إلهًا حقيقيًا يعيش وسط الخيرات الخالدة رغم وجوده بين الآدميين[3].

إذن فالآلهة عند أبيقور موجودة، لكن ليس لها أي دخل بهذا العالم الطبيعي الذي نعيش فيه، وهي ليست معنية في واقع الحال بما يجري في عالم البشر، إنهم يعيشون في

---

(1) أبيقور: نفس المصدر السابق، ص 204.

(2) انظر: جان بران، نفس المرجع السابق، ص 97.

(3) انظر: أبيقور: الفقرة (135) وهي ختام رسالته إلى مينيسي، ص 208 من الترجمة العربية.

ما بين العوالم ويأكلون ويشربون مثلهم مثل البشر، وربما يكونون يتحدثون لغة مثل لغتنا وهي على الأرجح فيما يرى أبيقور اللغة اليونانية أو أي لهجة من لهجاتها[1].

وأبيقور في هذا لا يختلف في تصوره للألوهية عن أولئك الذين انتقدهم اكسينوفان من قبل.

إن الآلهة عند أبيقور يعيشون في عوالمهم الخاصة سعداء وهم أحياء خالدون لا ينالهم الفناء. ولما كانوا هكذا يتمتعون بغبطة ما بعدها غبطة فهم لا يكدر صفوهم أي هَم يتعلق ببني البشر؛ إنهم - فيما يقول لوكريتيوس شارحًا عقيدة أبيقور - بموجب طبيعتهم هذه يتمتعون بالخلود وسط سلام ما بعده سلام، بعيدون عن شؤوننا متجردين عنها تمام التجرد، وطبيعتهم التي هي منزهة عن كل ألم وبعيدة عن كل خطر وقوية بنفسها وبإمكانياتها الخاصة، لا تحتاج إطلاقًا إلى مساعدتنا، ولا تغيرها حسنات، ولا يؤثر فيها غضب[2].

(1) جان بران: نفس المرجع السابق، ص 97.

(2) نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص 97 - 98.

الفصل الرابع

فلسفة الأخلاق

تمهيد:

إن الأخلاق الأبيقورية هي نتاج كل ما سبق من آراء أبيقورية؛ إذ تستند على دعامتين هما: النظرية الحسية ذات النزعة التجريبية في المعرفة الإنسانية، والتفسير المادي الذري للعالم الطبيعي. ويبدو هذا من أن الأخلاق الأبيقورية تستهدف وصف الحياة السعيدة للإنسان وتهيئتها له عبر مظهرين اثنين أحدهما إيجابي والآخر سلبي[1]. أما الإيجابي فيتلخص في الدعوة إلى أن يعيش الإنسان حياة اللذة ويستمتع بطيبات الحياة. أما السلبي فيتلخص في محاولة تخليص الإنسان من كافة المخاوف التي تقلق حياته مثل الخوف من الموت أو من الآلهة أو من عذاب الجحيم.

أولًا: جوهر الأخلاق الأبيقورية

حدد أبيقور جوهر الحياة الأخلاقية للإنسان والغاية منها في لفظة واحدة هي «اللذة» فاللذة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها، وهي الخير الأول الموافق لطبيعتها، والقاعدة التي ننطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره وما ينبغي تجنبه، وهي أخيرًا المرجع الذي

(1) Strodach G.: Op. Cit., P.71.

نلجأ إليه كلما اتخذنا الإحساس معيارًا للخير الحاصل لنا[1]. ولكن هل معنى ذلك أن كل لذة وأي لذة تكون مرادفة للخير ومحققة للسعادة؟!

يجيبنا أبيقور وبسرعة: أنه «لما كانت اللذة هي الخير الرئيسي والطبيعي، فإننا لا نبحث عن أية لذة كانت، بل نحن نتنازل أحيانًا عن لذات كثيرة نظرًا لما تخلفه من إزعاج، كما أننا نفضل عليها آلامًا شديدة إذا ما كانت هذه الآلام تسمح بعد مكابدتها طويلًا بالفوز بلذة أعظم. وعلى هذا الأساس فإن كل لذة هي في ذاتها خير، إلا أنه لا ينبغي أن نبحث عن كل اللذات»[2].

وعلى ذلك، فقد دارت الأخلاق الأبيقورية حول فكرتين محوريتين يبدو ظاهريًّا أنه يصعب التوفيق بينهما؛ وهما: الدعوة إلى اللذة التي هي في نظرهم مسألة طبيعية وبديهية؛ فالإنسان والحيوان على السواء يطلبانها في الوقت الذي يتحاشيان فيه الألم منذ لحظة الميلاد.

أما الفكرة الثانية فهي أن الحكيم الحق هو مَن استطاع تحاشي الآلام والمخاوف؛ ومن ثمّ هو القادر على أن يعيش حالة الأتراكسيا Ataraxia، بما فيها من سلام للنفس وصفاء للعقل.

ولما كان المرء لا يستطيع الاستمتاع باللذة إلا وهو هادئ البال مطمئن النفس، فإن الأبيقوريين قد بذلوا جهدًا كبيرًا في محاولة تخليص الإنسان من آلامه ومخاوفه. فقد خصص أبيقور الثلث الأول من رسالته إلى مينيسي لهذا الأمر، كما خصص له لوكريتيوس أكثر من أربعين بيتًا في قصيدته «في طبيعة الأشياء»، وقدم أكثر من خمسة وعشرين حجة ليثبت أن النفس فانية، وأنه لن يكون لها أي نوع من الحياة بعد الموت[3].

(1) أبيقور: رسالة إلى مينيسي: فقرة (129 - 130)، ص 205 - 206 من الترجمة العربية.

(2) نفسه.

(3) Strodach G.: Op. Cit., P.71.

وصعوبة التوفيق بين هاتين الفكرتين ترجع إلى أبيقور وأتباعه من أنهم كانوا دعاة للذة التي لا كابح لجماحها وللشهوة التي لا رادع لها. فنتائج الدعوة إلى هذه اللذة المتطرفة واضحة، فهي تجلب من الآلام أكثر مما تجلب من السعادة لما فيها من إفراط ونهم! ولا شك أن دعوة متأخري القورينائيين - وهم دعاة اللذة المتطرفة - إلى الانتحار تخلصًا من الآلام وعدم الإحساس بالإشباع رغم ممارسة اللذات هي خير شاهد على ذلك. ولكن الحقيقة أن دعوة أبيقور والأبيقوريين إلى اللذة لم تكن بهذه الصورة المتطرفة التي كانت عند القورينائيين، فضلًا عن أن أبيقور كان من السمو الأخلاقي لدرجة أنه كان محط إعجاب الكثيرين من أعدائه قبل أصدقائه؛ فها هو سينكا وهو أحد زعماء الرواقية الكبار يستشهد ببعض تعاليم أبيقور ويقدرها، ومثله فعل فورفريوس وهو الفيلسوف الآرسطي الأفلاطوني الشهير[1].

وعلى كل حال، فإن الأمر يقتضي البحث عن مفهوم اللذة عند أبيقور؛ حتى يتضح لنا كيف أمكنه التوفيق بين ما تصور نقاده أنه يصعب فيه التوفيق!!

ثانيًا: مفهوم اللذة ومراتب الرغبات

إن مفهوم اللذة عند أبيقور لا يتضح إلا بمقارنته بالمفهوم القورينائي للذة؛ فالقورينائيون قد أخذوا برؤية هيراقليطس الحركية للعالم، تلك التي تعتبر أن كل شيء في حركة دائبة. ومن ثمّ فقد عرفوا اللذة كحركة خفيفة بينما الألم كحركة عنيفة؛ فاللذة عندهم تشبه التموجات الوديعة التي يحدثها النسيم على سطح الماء في حين أن الألم يشبه العاصفة التي تثيرها الرياح العنيفة. ولم يكن القورينائيون يقبلون تلك الحالة الثالثة التي قبلها ديمقريطس ودعا إلى أن الحكمة تكمن فيها، وهي حالة الهدوء المقرون بالمزاج المعتدل وانعدام الخوف. لقد كان أرستيبوس زعيم القورينائية وتلاميذه لا يتصورون اللذة إلا في حركة، ولا يهتمون إلا بالحصول على اللذات الحاضرة والاستمتاع بها بكل الوسائل[2].

(1) انظر: أميل برييه، نفس المرجع، ص 120.

(2) انظر: جان بران، نفس المرجع السابق، ص 102. وكذلك: جلال الدين سعيد: نفس المرجع السابق، ص 115.

أما أبيقور فيبدو أنه التقط الخيط كعادته من الذريين القدماء، من ديمقريطس فأكد على أن اللذة التي يعنيها، إنما هي تلك التي تحدث بشكل طبيعي ومن تلقاء نفسها، عندما يتحقق التوازن الفسيولوجي في الكائن الحي بفعل العمل الطبيعي للأعضاء. وها هو يوضح ذلك بقوله: «عندما نقول إن اللذة هي الخير الأعلى فنحن لا نقصد لذات الفاسقين ولا اللذات التي تقوم في المتعة الجسدية كما يقول البعض، إما لأنهم لايوافقون على مذهبنا أو لأنهم يسيئون فهمه. إن اللذة التي نتحدث عنها تقوم في غياب ألم الجسد واضطراب النفس»[1].

ولكن ليست اللذة كلها هي مجرد غياب الألم الجسمي أو انعدام الاضطراب النفسي؛ لأن اللذة التي يتحدث عنها أبيقور ليست لا مبالاة جثة هامدة، بل هي مشاركة مباشرة فيما تتيحه الطبيعة للإنسان؛ فهو «لا يعرف كيف يتصور الخير إذا حذفت لذات الذوق والحب، أو لذات السمع، ولذات الأشكال المنظورة»[2].

إن اللذة عند أبيقور إذن هي تلك اللذة الحسية الهادئة التي تنتج عن مشاركة الإنسان في الاستمتاع بما هو طبيعي بشكل مباشر؛ تلك اللذة الناتجة عن الإحساس الفطري بإشباع الرغبات. ومن هذه الزاوية فاللذة تنتج عن إزالة شعور ما بالألم نتيجة الحاجة إلى شيء ما سواء كان الحاجة إلى الطعام أم الحاجة إلى الشراب أو النوم... إلخ، فلذة البطن مثلًا ليست كما تصورها القورينائيون حركة وجيشانًا ونهمًا، بل هي تلك التي لا يطلبها إنسان منذ مطلع حياته إلا حينما يحتاجها أو يساوره الألم نتيجة عدم تلبيتها؛ فالإنسان لا يأكل إلا حينما يحس بالجوع، ولا يشرب إلا حين يحس بألم العطش. وبمجرد زوال ألم الجوع أو ألم العطش ولا يعود يطلب شيئًا من الأكل أو من الشراب تتحقق له لذة البطن التي يقصدها أبيقور.

وإذا ما قر في أذهاننا هذا الفهم الأبيقوري للذة، لأمكننا حسب تصور أبيقور أن نميز بين الرغبات الإنسانية وتتبين تدرجها لنعرف ما ينبغي الاتجاه إليه والحرص على إشباعه

(1) Diogene Laerce: X., P.131. نقلًا عن: جان بران: نفس المرجع، ص 103.

(2) Diogene Laerce, X., 6. وانظر: جان بران، نفس المرجع السابق، ص 104.

من هذه الرغبات، وما ينبغي أن نتجنبه من هذه الرغبات حتى لا يتحول الشعور باللذة إلى شعور بالألم!

لقد قال أبيقور: «لابد من إدراك أن رغباتنا تنقسم إلى رغبات طبيعية وأخرى لا طائل من تحتها، وأن الأولى بعضها ضروري وبعضها طبيعي فحسب. والرغبات الضرورية بعضها ضروري للسعادة، وبعضها لسكينة الجسم والبعض الآخر للحياة كلها»[1].

وبناءً على ذلك أمكن لديوجين اللايرتي وللمؤرخين للأبيقورية أن يميزوا لدى أبيقور ذلك التصنيف الثلاثي للرغبات؛ فمن الرغبات رغبات طبيعية وضرورية مثل الرغبة في الأكل أو في الشراب أو في النوم، وهذه رغبات لا بد من إشباعها. وهناك رغبات طبيعية ولكنها ليست ضرورية مثل الرغبة في أكل نوع معين من الطعام الفاخر أو الرغبة في شراب نادر. وهناك ثالثًا رغبات لا هي طبيعية ولا هي ضرورية، وهي تلك الرغبات التي تتولد عن ظن أجوف مثل الرغبة في الحصول على تاج أو تمثال، أو أن نرغب في عيش مترف أو أن نطمح إلى غزو العالم[2].

والسؤال الآن هو: أي هذه الرغبات ينبغي على الحكيم الأبيقوري إشباعها، وأيها يحقق اللذة المقرونة بالسعادة عند أبيقور؟!

لقد خصص أبيقور عدة فقرات من رسالته إلى مينيسي للإجابة على هذا السؤال مبتدئًا بقوله: «إن القول السديد في الرغبات هو الذي يرد كل تفضيل وكل اشمئزاز إلى سلامة الجسم وقرارة النفس؛ إذ في ذلك تكمن الحياة السعيدة حقًا. فأفعالنا كلها ترمي إلى إقصاء الألم والخوف وحالما يتحقق ذلك يضعف هيجان النفس؛ إذ لم يعد الكائن الحي في حاجة إلى الاتجاه نحو شيء ينقصه أو إلى البحث عن شيء آخر يتمم به راحة النفس والجسم»[3]. ويتضح من ذلك أنه يفضل الاقتصار على ما هو طبيعي وضروري

(1) أبيقور: رسالة إلى مينيسي: فقرة 128؛ الترجمة العربية؛ ص 205.

(2) انظر: جان بران: نفس المرجع؛ ص 109 - 110.

(3) أبيقور: نفس المصدر السابق.

من تلك الرغبات. وقد بذل أبيقور جهدًا في تأكيد ذلك؛ إذ إن «كل ما هو طبيعي يتيسر الحصول عليه، وكل ما هو غير طبيعي يصعب مناله. والمتعة التي نجدها في تناول طعام بسيط ليست أقل من تلك التي نجدها في المآدب الفاخرة بشرط أن يزول الألم المتولد عن الحاجة. وأن قليلًا من الخبز والماء يجعلنا نشعر بلذة عظيمة إذا كانت الحاجة إليهما شديدة»[1]. كما أن «التعود على العيش البسيط والقنوع هو أفضل ما يضمن لنا الصحة الجيدة، وييسر لنا الاستجابة لمتطلبات الحياة الضرورية. كما أنه يجعلنا عند وجودنا أمام ما لذ وطاب من الأكل قادرين على التمتع بذلك حق التمتع، وهو أخيرًا ما يجعلنا لا نخشى تقلبات الدهر»[2].

إن السعادة عند أبيقور إنما تبدو أكثر ما تبدو لدى الإنسان البسيط القادر على التمتع بكل ما هو طبيعي وضروري من رغبات؛ لأنه هو القادر على إشباعها دون أن يطلب المزيد والمزيد؛ «فالفقر المتزن مع حاجاتنا غني وفير، وعلى العكس من ذلك فالغنى فقر مدقع بالنسبة إلى مَن لا يعرف حدودًا»[3]. إن الحياة السعيدة عند أبيقور «لا تتمثل في السكر المتواصل أو فيما تقدمه المآدب الفاخرة من سمك شهي وأطعمة لذيذة، ولا في التمتع بالنسوة والغلمان، بل تتمثل في العقل اليقظ الذي يبحث عن أسباب اختيارنا لشيء ما أو تجنبنا له، والذي يرمي عرض الحائط الآراء الباطلة التي يتولد عنها أكبر اضطراب تعرفه النفس»[4].

ولا شك أن تلك الكلمات الأخيرة من أبيقور هي دعوة إلى إعمال العقل في السلوك بشكل من الأشكال التي تتسق مع مذهبه العام؛ فالعقل اليقظ الحكيم هو القادر على أن يحدد لنا ذلك التمييز السابق بين أنواع الرغبات ودرجاتها، وهو القادر على أن يوجه

---

(1) نفسه، فقرة 131، ص 206.

(2) نفسه.

(3) نقلًا عن: جان بران: نفس المرجع، ص 109.

(4) أبيقور: نفس المصدر السابق، فقرة 132، ص 206.

سلوك صاحبه ويلزمه بالاقتصار على ما هو طبيعي من هذه الرغبات؛ لأن في ذلك الاكتفاء بما هو ضروري تكمن السعادة الحقة.

ثالثًا: مبدأ الأتراكسيا وحرية الحكيم

إذا كان ممارسة اللذة المعتدلة والاكتفاء بما هو ضروري وطبيعي من رغباتنا سيحقق لنا التخلص من آلام الجسد ويحقق صحة الجسم، فماذا عن صحة النفس؟! وكيف يتجنب الحكيم الآلام النفسية وهي أشنع وأشد من آلام الجسد؛ لأنها أكثر دوامًا واستمرارًا؛ فهي لا تتعلق بالحاضر فقط وإنما تتعلق بالماضي والحاضر والمستقبل؟!

إن جانبًا من هذه الآلام النفسية إنما يتعلق بلا شك بتلك اللذات الجسمية الذي إن لم تتحقق ولدت ألمًا، وإن أشبعت طلبت المزيد! ولعل هذا هو ما دعا كلٌّ من أفلاطون وأرسطو إلى نقد اللذة الحسية؛ حيث اعتبرا أنها غير ثابتة؛ فالرغبة متى أشبعت وأرضيت تولد عنها رغبة بل رغبات أخرى أشد طلبًا للإرضاء وأعصى على الرضا.

إن ما أشرنا إليه في الفقرات السابقة يؤكد أن أبيقور كان واعيًا بمثل تلك الانتقادات التي توجه إلى اللذة الحسية، ولذلك فقد طالب بالاعتدال في ممارستها. لكن السؤال الذي كان عليه أن يجد إجابة له حتى نتجنب الآلام النفسية الناتجة عن عدم إشباع اللذات الجسدية في وقت ما من الأوقات هو: كيف نتجنب هذه الآلام النفسية ونحن لا نمتلك في اللحظة الحاضرة إمكانية إشباع تلك الرغبات الجسمية؟!

لقد لجأ أبيقور في إجابته على مثل هذا السؤال إلى فكرتي التذكر والحدس الذهني، فهما يضعان حلًّا لهذه المشكلة وهو من العمق السيكولوجي إلى حد يدعو إلى الدهشة – على حد تعبير أبيقور[1]؛ فمشاعرنا التي يؤديها إلينا الحس في وقت من الأوقات ترتبط بالوضع النفسي والحالة السيكولوجية التي نكون عليها في ذلك الوقت الذي تحدث فيه تلك المشاعر؛ فإذا ما كنا حينذاك في حالة حزن وقلق واضطراب نفسي فإن المؤثرات اللطيفة لا تكاد تؤثر فينا مهما بلغت قوتها، في حين أن أدنى ألم يجعلنا نحس ونتألم به في عنف لا يقاوم.

(1) ألبير ريفو: نفس المرجع السابق، ص 193.

وعلى ذلك فيمكننا باستخدام الذاكرة والحدس تثبيت اللذة العابرة وتخفيف الألم الوقتي؛ فبالذاكرة يمكننا استدعاء وتذكر اللذات الماضية، وهذا في حد ذاته لذة، وبالحدس الذهني أو التوقع يمكننا الرجاء في لذات مستقبلية وتخيلها[1].

إننا بهذه الوسائل نستطيع أن نستمتع بفن يمكن أن يطلق عليه «فن التمتع بالمشاعر السعيدة والتخلص من المشاعر الأليمة»؛ فحينما تعرض لنا لذة وإن صغرت فإنه ينبغي الاستمتاع بها أبلغ استمتاع، وأن نثبت صورتها في الذاكرة، وأن نتمسك بها بكل ما أوتينا من قوة. أما إذا اعترانا الألم فإنه ينبغي علينا قهره باستعادة ذكريات اللذات الماضية والأمل في اللذات والمسرات المستقبلية.

إن الحكيم الأبيقوري ينبغي أن يوجه مشاعره بالعقل، وأن يثبت لنفسه الحرية. وهذا لا يتعارض مطلقًا مع أصول - المذهب الأبيقوري؛ لأن الحكيم لا يمكنه استخدام هذا المنهج والوصول إلى التمتع بهذا الفن إلا بعد عناء التجربة والمران على المقاومة. إن حرية الحكيم إزاء ضغط الرغبات وضرورة إشباعها تكمن عند أبيقور في معرفته للحدود التي ينبغي أن يتوقف عندها وأن يوجه سلوكه طبقًا لها؛ «فمَن يجيد معرفة الحدود التي ترسمها لنا الحياة، يدرك كم من السهل على المرء أن يتزود بما يقضي على الألم الناتج عن الحاجة، وبما يجعل الحياة كلها كاملة، فلا يحتاج إلى الأشياء التي يقتضي الحصول عليها بذلًا للمجهود»[2].

ولعل أحدنا الآن يتساءل مع بلوتارخوس متشككًا في تلك المسلمة الأبيقورية القائلة بأن تذكر اللذة الماضية يقضي على الآلام الحاضرة وهو في ذاته لذة، يتساءل قائلًا: ألا يزيد تذكر اللذة الماضية في ألمنا الحالي؟!

وتأتينا الإجابة على لسان أبيقور نفسه؛ فقد كتب إلى أيدومانايوس وهو على شفا الموت: «أكتب إليك في نهاية يوم سعيد من أيامي، فآلامي لا تفارقني وما عاد في

(1) نفسه، ص 194. وأيضًا: إميل بربيه، نفس المرجع السابق، ص 123.

(2) أبيقور: الحكم الأساسية، Xxi، الترجمة العربية، ص 211.

مقدورها أن تزيد عما هي عليه، وكل ذلك أقابله بالفرح الذي أسكنته في نفسي ذكرى مناقشتنا الماضية»[1]. إن ذكريات الأيام الماضية وما كان فيها من مناقشات جلبت لأبيقور السعادة والفرح، هي التي ساعدته على قهر الآلام التي يعانيها وجعلته يشعر بالسعادة والطمأنينة. إن الحكيم بهذا الضرب من مران الذاكرة والتخيل الذي يدعو إليه أبيقور يتمكن من اصطناع السعادة الدائمة لنفسه.

وإذا ما تركنا آلام النفس المتعلقة بآلام الجسم، وانتقلنا إلى الآلام النفسية الخالصة؛ تلك الآلام التي تتعلق بكل أنواع المخاوف التي تساور الإنسان فتفسد عليه الاستمتاع بحياته، فإن أبيقور قد حصر هذه المخاوف التي تستبد بالبشر في ثلاثة هي: الخوف من الموت، والخوف من الآلهة، والخوف من العذاب بعد الموت.

وقد بذل جهده في تخليص الإنسان من هذه المخاوف استنادًا إلى نظريته السابقة في المعرفة وفلسفته الطبيعية ونظرياته حول النفس والإلوهية؛ فمن اقتنع بتلك النظريات والآراء الأبيقورية فهو سيتخلص تلقائيًا من هذه المخاوف ويعيش حالة الأتراكسيا Atraxia ويكتفي بنفسه؛ فالخوف من الموت يزول إذا ما اعتقد المرء برأي أبيقور القائل بأن النفس فانية، وأن الموت يعني انعدام الإحساس فلم يعد يمثل شيئًا بالنسبة للإنسان. وإذا قلنا إن الإنسان لا يخشى الموت في ذاته بل يخشى الآلهة وعقابها! فإن أبيقور يرد قائلًا ما سبق أن عرضنا له في فلسفته الطبيعية والإلهية! فالآلهة تعيش حياة السعادة الكاملة ولن يزيد من سعادتها أن تعذب الإنسان! كما أن الآلهة كائنات مثلها مثل الإنسان؛ إن لها حياتها المستقلة عن حياة البشر وهي لا يسعدها أن تتدخل في حياة البشر أو تختلط بهم اختلاطًا يكدر حياتهم!

وفي ضوء ذلك، فإن الحكيم الأبيقوري قد امتلك علاجًا دائمًا له مقومات أربعة إذا اتبعه تمتع حقًا بالصحة الجسمية والسعادة والطمأنينة النفسية، وهذه المقومات هي:

---

(1) Diogene Laerce: X., 22. نقلًا عن: برييه، نفس المرجع السابق، ص 124.

عدم الخوف من الآلهة، كون الموت لا شيء بالنسبة لنا، سهولة تحصيل الخير، سهولة تحمل الألم[1].

وعلى ذلك، فالفلسفة عند أبيقور تلعب دورًا شبيهًا بدور الطب؛ فمثلما يخلصنا الطب من ألم الجسم، كذلك يجب أن تخلصنا الفلسفة من ألم النفس.

ومن هنا دعا أبيقور الجميع إلى التفلسف سواء كانوا شبابًا أم شيوخًا فمن المأثور عنه قوله: «ينبغي ألا نتوانى عن التفلسف عندما نكون شبابًا، وألا نكل منه عندما نصبح شيوخًا؛ لأنه لا يمكننا البتة أن نقول إننا ما زلنا صغار السن على أن نهتم بصحة النفس أو أننا أصبحنا كبار السن على ذلك. مَن يدعي أن وقت التفلسف لم يحن بعد أو أن وقته قد فات يشبه مَن يقول إن الوقت لم يحن ليكون سعيدًا، أو أن الوقت قد فات ليكون سعيدًا. من الضروري إذن أن يعكف الإنسان على الفلسفة سواء أكان فتى أم شيخًا، هذا ليجدد شبابه بالخبرات الماضية؛ وذلك ليكون رغم حداثة سنه حازمًا حزم الشيخ تجاه المستقبل»[2].

إن الفلسفة في نظر أبيقور ينبغي أن تورث الإنسان الحكمة التي «هي مبدأ كل شيء، وهي أعظم خير نعرفه.. إنها أصل جميع الفضائل من جهة كونها تعلمنا أنه لا يمكننا أن نكون سعداء دون أن نكون حكماء ونزهاء وعادلين، ولا أن نكون حكماء ونزهاء وعادلين دون أن نكون سعداء»[3].

إن الحكيم الذي بلغ ذروة الحكمة، إنما هو القادر على أن يكون حرًا في ظل كل الظروف، إنه ذلك الذي أكسبته الفلسفة التحرر من الآخرين ومن الطبيعة ومن القدر، إنه ذلك القادر على أن يملك نفسه بنفسه، وأن يكتفي بذاته وبأصدقائه وبالحياة السهلة الهادئة التي توفرها له الحكمة.

---

(1) جان بران: نفس المرجع السابق، ص 113؛ وراجع: أبيقور: رسالة إلى مينيسي (133)، الترجمة العربية ص 207.

(2) Diogene Laerce: X., 122.

(3) أبيقور: رسالة إلى مينيسي: الفقرة 132، الترجمة العربية، ص 207. وقارن: أبيقور: الحكم الأساسية، Xxviii، الترجمة العربية، ص 212.

ولا يظن أحد أن أبيقور من دعاة الفردية الأنانية المتطرفة، بل على العكس من ذلك، فالصداقة عنده هي المدخل الصحيح للمجتمع الأمثل؛ «فالصداقة هي أعظم الخيرات التي توفرها لنا الحكمة»[1]، وهي أساس من أسس التعاقد الاجتماعي؛ لأنه إن سادت الصداقة بين الناس لما أساءوا بعضهم إلى بعض، ولما كان ظلم؛ إذ «لا معنى لها أيضًا عند الشعوب التي لم تقدر على - أو لم ترغب في - إبرام تعاقد الغاية منه ألا يضر أحد بالآخر وألا يلحقه منه ضرر»[2]. إن أبيقور يؤمن بأنه «لا يوجد عدل في ذاته، بل العدل تعاقد مبرم بين المجتمعات في أي مكان كان وفي أي عصر كان، والغاية منه ألا يُلحق أحد ضررًا، وألا يلحقه منه ضرر»[3].

إن ثمة خيطًا رفيعًا عند أبيقور بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع. فالمجتمع هو مجموع أفراد؛ وإذا آمن كل فرد بأن سعادته تكمن في عدم الإضرار بالآخرين والحفاظ على صداقته معهم كلما أمكنه ذلك، لساد المجتمع ككل نوعًا من العدل وهو العدل «المفيد للعلاقات الاجتماعية».

إن تلك الآراء الأبيقورية تذكرنا بنزعة السوفسطائيين عن العدالة الاجتماعية القائمة على التعاقد بين الأفراد على أساس ما ينفع كل منهم[4]. وهي نزعة تحافظ على فردية الفرد وحريته بقدر ما تتيح للمنفعة المتبادلة أن تكون معيارًا لحياة اجتماعية ناجحة، وإن قامت عند أبيقور على أساس من الصداقة الحقة.

رابعًا: خاتمة نقدية

وإذا ما أردنا في النهاية أن نقيم الأخلاق الأبيقورية باعتبارها - كما رأينا فيما سبق - الغاية من الفلسفة ككل في نظر أبيقور؛ فإنها كانت بلا شك محاولة اقتضت من معاصريها

(1) أبيقور: الحكم الأساسية، Xxvii الترجمة العربية، ص 212.

(2) نفسه، Xxxii، ص 212 - 213.

(3) نفسه، Xxxiii، ص 213.

(4) انظر: بربيه، نفس المرجع السابق، ص 125 - 126. وكذلك: د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الكتاب الجامعي، العين، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الثانية، 1990، ص 68 - 71.

الشكر والامتنان لما قدمته من توجيه وتدريبات لبث الاعتدال في النفس، والتنبيه على عدم الإفراط في اللذة والجري وراء الشهوات. إن الأبيقورية قد رسمت صورة للحياة السعيدة التي ينبغي أن يعيشها الإنسان في حياته الدنيا هذه، بعيدًا عن التفكير فيما وراء الطبيعة أو فيما وراء هذه الحياة نفسها!!

وهنا تبدو نقطة الضعف الحقيقية في الأخلاق الأبيقورية؛ فبقدر ما قدمته من وسائل جديرة بالاعتبار وبالإعجاب لرسم معالم حياة السعادة المقرونة بتلبية الحاجات الضرورية للإنسان، سواء كانت حاجات جسمية أو نفسية، بقدر ما أخفقت في ربط هذه الأخلاقية بما يمكن أن يكون دافعًا للإنسان على مواصلة الانضباط والالتزام بالاعتدال. إن قصر الأخلاقية على فائدتها الدنيوية قد يدفع الإنسان دفعًا إلى الخطيئة والإفراط في اللذة. أما ربط هذه الأخلاقية بثواب وعقاب أخروي أيًا كان صورته، فمن شأنه تشجيع الإنسان على الاستمرار في ممارسة حياة الفضيلة والاعتدال وضبط النفس.. آملًا في الحصول على الثواب المنتظر في الحياة الأخرى.

وبالطبع فإننا ندرك جيد الإدراك أن نقطة الضعف هذه لا تبدو من النظر في مذهب أبيقور نفسه؛ فهي ليست نتيجة خلل في هذا المذهب؛ لأن تصورات أبيقور الأخلاقية تبدو متسقة إلى حد بعيد مع بقية جوانب مذهبه، وهذا ما أشرنا إليه من قبل، إنما هي نقطة ضعف نلاحظها في أي مذهب أخلاقي يستند على أساس مادي بشكل عام.

الباب الثالث

المـــدرســـة الرواقية في عصريها الأول والثاني

مقدمة : مكانة الرواقية وعصورها.

الفصل الأول: الرواقية القديمة: زعماؤها وحياتهم.

الفصل الثاني: المنطق ونظرية المعرفة.

الفصل الثالث: الفلسفة الطبيعية والإلهية.

الفصل الرابع: فلسفة الأخلاق.

الفصل الخامس: الرواقية الوسطى: زعماؤها وفلسفاتهم.

مقدمة

مكانة الرواقية وعصورها

تمهيد:

يطلق لفظ الرواقية The Stoic على تلك المدرسة الفلسفية الكبيرة التي أنشأها زينون Zeno الكيتومي القبرصي في مدينة أثينا حوالي عام 307 - 306 ق.م، وقد أطلق عليهم هذا اللفظ نظرًا لأنهم كانوا يتلقون دروسهم ملتفين حول أستاذهم في ذلك الرواق المنقوش، الذي كانت أعمدته منقوشة بنقوش رسمها الرسام اليوناني الشهير بوليجنوط الذي عاش في أوائل القرن الخامس قبل الميلاد. ومن ثمّ كانوا يسمون أهل الرواق أو أهل المظال[1].

وهذه المدرسة من الأهمية والمكانة والتاريخ الطويل؛ بحيث يحار المؤرخ في التأريخ لها: فهل يؤرخ للرواقية كفلسفة مشتركة بين الأستاذ المؤسس وتلاميذه؛ أم يؤرخ لأعلام الرواقية المختلفين الذين استمر وجودهم وتأثيرهم لأكثر من خمسة قرون منذ زينون مؤسس المدرسة في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد، وحتى ماركوس أوريليوس الذي توفي في آخر القرن الثاني الميلادي؟

لقد قدم هؤلاء الأعلام فلسفة اتسمت بالكثير من السمات المشتركة، لكن هذه السمات لم تمنعهم من التجديد والتفرد، فما قدمه الرواقيون في عهدها الأول غير

(1) انظر: د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971، ص 22 - 23. وراجع: الشهرستاني، الملل والنحل، طبعة القاهرة، عام 1347هـ، بهامش «الفصل»، الجزء الثالث، ص 70 - 99.

ما أضافه الرواقيون في عصرها الثاني غير ما ركز عليه فلاسفة الرواق في عصرها المتأخر. إننا في واقع الأمر لسنا أمام رواقية واحدة، بل أمام فلسفات رواقيات اختلفت باختلاف العصر وباختلاف الزعماء الذين رأسوا المدرسة في مختلف عصورها.

إن غالبية المؤرخين[1] يفضلون التمييز بين ثلاثة عصور للرواقية؛ هي الرواقية القديمة أو المبكرة والرواقية الوسطى والرواقية المتأخرة أو الحديثة. وهم بعد أن يتحدثوا عن هذه العصور باقتضاب يتحدثون عن جوانب الفلسفة الرواقية ومذهبهم في المنطق والمعرفة والطبيعة والأخلاق. وبعضهم[2] يفضل التمييز بين عصرين فقط من عصور الرواقية هما: الرواقية اليونانية والرواقية الرومانية. ثم يتحدثون عن مذهبهم في المنطق وتفسير الطبيعة وفلسفتهم الأخلاقية. وبالطبع فهناك سبيل ثالث للتأريخ للرواقية هو التأريخ لأعلامها في هذه العصور المختلفة، ومع عرض لفلسفة هؤلاء الأعلام كلٌّ على حدة. لكن فقدان الكثير مما كتبه الرواقيون، وخاصة في عصريها الأول والثاني يقف حائلًا دون ذلك. فمصادرنا عن ما كتبه هؤلاء مصادر محدودة تتمثل في ما كتبه ديوجين اللايرتي في كتابه الشهير عن «حياة الفلاسفة» وشيشرون الذي عاصر بعضهم منذ أواسط القرن الأول قبل الميلاد، فضلًا عن بعض ما كتبه - فلاسفة مدرسة الإسكندرية وخاصة فيلون السكندري وجالينوس الطبيب، وبعض كتابات خصوم الرواقيين مثل ما كتبه بلوتارخوس الذي عاش في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني الميلاديين. وكذلك ما احتفظ لنا به من نصوصهم سكستوس امبريقوس وهو من الشكاك المتأخرين؛ حيث عاش بين القرنين

(1) انظر منهم على سبيل: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق.
E. Zeller: Op. Cit.. وأيضًا: كوبلستون: نفس المرجع السابق.
د. محمد علي أبو ريان: نفس المرجع السابق.
د. أميرة حلمي مطر: نفس المرجع السابق

(2) انظر منهم على سبيل المثال: د. عبدالرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، الطبعة الرابعة بمكتبة النهضة المصرية، 1970، ص 11 - 12.
Armstrong (A. H.): An Introduction To Ancient Philosophy, Methuen & Co. Ltd. London, 1949, P.118.

الثاني والثالث الميلاديين، والإسكندر الأفروديسي الذي عاش حوالي 200م، وكان في الأساس من شراح فلسفة أرسطو، لكنه ممن اهتموا برصد آراء الرواقيين حول موضوع القدر والحرية.

وقد اخترنا طريقًا وسطًا يوفق بين كل الصور السابقة؛ حيث اخترنا أن نؤرخ للرواقية القديمة والوسطى معًا موضحين ما نعرفه عن أعلام هذين العصرين وبين عرضنا لحياة وأعمال هؤلاء وأولئك نقدم عرضًا لجوانب الفلسفة الرواقية التي بدأت ملامحها ترتسم على يد اثنين من كبار فلاسفتها عمومًا، وهما بحق مَن أسسوا الفكر الرواقي هما زينون وكريسبوس سواء في مجال المنطق ونظرية المعرفة أو في مجال تفسير الطبيعة أو في مجال الأخلاق. والحقيقة أنه رغم تميز بوسيدونيوس من أعلام الرواقية الوسطى ورغم غزارة إنتاجه الذي فقد، إلا أنها لم تقدم الجديد الذي يمكن التأريخ له، فقد تنكب رواقيو هذا العصر عن الطريق الرواقي الذي اختطه ورسم معالمه زينون وكريسبوس، وعادوا إلى فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو محاولين المزج بينها وبين التعاليم الرواقية؛ مما أفقد الرواقية تميزها في هذا العصر.

أما الرواقية الرومانية أو ما عرف بالرواقية المتأخرة أو الحديثة، فقد أرخنا لأعلامها وفلسفاتهم بشكل مستقل؛ نظرًا لورود نصوصهم وتوفرها، فضلًا عن أن الرواقية في هذا العصر المتأخر قد ركزت على الجانب الأخلاقي وأثرت في معاصريها بشكل لم يسبق له مثيل.

أولًا: مكانة الرواقية وسماتها

وعلى أي حال، فليس هناك أدنى شك في أن الرواقية كانت عبر عصورها الثلاث هي أكبر المدارس الفلسفية وأكثرها تأثيرًا في العصر الهللينستي؛ حيث إن فلسفة هذا العصر كما عبر عن ذلك المؤرخ الكبير تارن Tarn بحق كانت في الرواق stoa، وكان كل ما عداها بالنسبة لهذا العصر ثانويًا[1].

---

(1) Tarn (W. W.): Hellenstic Civilization, London 1927, P.266.

والحقيقة هي أنه إذا ما استعرضنا نحو ثلاثة قرون في هذا العصر؛ نجد أنه قد خفت فيهم تأثير مدرسة أرسطو، كما أصبحت مدرسة أفلاطون بعد مرور قرن ونصف قرن متطفلة على الرواقية؛ حيث كانت حياتها كمدرسة تحولت إلى الشك محصورة في محاربة المبادئ الرواقية بوجه عام. كما استمرت مدرسة أبيقور لكن دون أن يطرأ عليها أي تطور فلم تجتذب إلا قلة قليلة، وهكذا نجد أن الرواقية كانت لها الغلبة؛ حيث تطورت لتأخذ شيئًا من الأفلاطونية المحدثة وتصبح في صورتها الانتقائية والمعدلة على يد الرواقيين المتأخرين المذهب الفلسفي المميز للإمبراطورية الرومانية[1].

والحق أنه لم يكن للرواقية هذه المكانة بين الفلسفات التي عاصرتها فقط؛ بل إنها من الفلسفات التي تعدت عصرها وأثرت بصورة واضحة في تطور الفكر الغربي عبر عصوره، وخاصة العصرين الوسيط والحديث. ولم يبالغ ريفو Rivaud حينما قال بأن الفلاسفة الحديثين، وخاصة ديكارت وليبنتز مدينون لكريسبوس وخلفائه بمثل ما يدينون به للفلسفة الأرسطية[2].

إن للفلسفة الرواقية تأثيرًا في تاريخ الفكر الإنساني يماثل تأثير أفلاطون وأرسطو؛ فإذا كان أرسطو – على حد تعبير روديبه – يعتبر المعلم الأول كما قيل، فإن أكبر أثره لا يعدو مجال المنطق والفلسفة، أما من ناحية الأخلاق والفلسفة العملية بوجه عام فيحق القول بأن الإنسانية المفكرة إنما عاشت على المذهب الرواقي حتى أدركت المسيحية ولبثت تتغذى منه بعدها حقبة من الزمان[3].

وقد كتب أحد المؤرخين ويدعى ماهافي Mahaffy قائلًا: إن علينا أن نبين للجميع أن أعظم تراث عملي خلفه اليونان في الفلسفة لم يكن فخامة أفلاطون ولا سعة علم أرسطو،

(1) Ibid.

(2) Rivaud (A.): Les Grands Courant De La Pensee Antique, 2e. Ed., Paris 1932, P.175.

نقلًا عن: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 25.

(3) Rodier: Etudes De La Philosophie Grecque, Paris 1926, P.219.

نقلًا عن: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 25.

بل نجده في المذهبين العمليين مذهبي زينون وأبيقور[1]. إن تأثير الرواقية ومكانتها في العصور التالية قد بلغت حدًّا جعل المسيحية تنتشر عبر ثوبها الرواقي الذي لبسته، فقد اقتبست المسيحية من التعاليم الرواقية ما تلائم مع روح تعاليمها وخاصة في مجال الأخلاق، كما خلفت في العالم الإسلامي آثارًا واضحة كانت موضوعًا لدراسات متخصصة عديدة بين الباحثين في تاريخ الفلسفة، ونفس الشيء قد حدث مع بدء عصر النهضة الغربية؛ حيث استمد الكثيرون من فلاسفة الغرب المحدثين من مبادئها الكثير نخص بالذكر منهم: مونتاني وكالفن وديكارت واسبينوزا وبوسويه وليبنتز ومونتسكيو وكانط[2].

والحقيقة التي أود أن ألفت الانتباه إليها هي أنه لم يكن الأثر الرواقي ليكون بهذا الحجم، وخاصة في العالم الشرقي المسيحي والإسلامي، إلا من خلال السمات الخاصة للفلسفة الرواقية، وخاصة في عصرها الأول والأخير. تلك السمات التي بدت فيها منذ نشأتها على يد زينون؛ فالرواقية لم تكن منذ بدايتها مجرد مذهب فلسفي شارك في بنائه مؤسسها وتلاميذه، بل كانت تمثل ذلك المزيج الفريد بين الفلسفة والدين والأخلاق، ذلك المزيج الذي اتخذ في صورته العامة شكلًا يونانيًّا، وإن كانت روحه ومضمونه شرقية الطابع. فالرواقية وإن قامت على أرض يونانية، إلا أنها لم تكن في نظر الكثير من المؤرخين مجرد ثمرة من ثمار الفكر اليوناني، بل كانت ثمرة من ثمار الاتصال الثقافي بين الشرق والغرب[3]. إذ إن زعماء هذه المدرسة كما سنعرف من سير حياتهم كانوا في معظمهم من أصول شرقية؛ فهم وإن علموا في أثينا فإن بلادهم الأصلية كانت أقرب ما تكون إلى الشرق والذين كانوا أثينيين حقًّا كانوا أتباعًا وفي مركز ثانوي بالنسبة إلى رؤساء المدرسة[4].

---

(1) Mahaffy (J. P.), Greek Life And Thought, 1896, P.Xxxvii, Xxxviii.

(2) انظر ما كتبه أستاذنا د. عثمان أمين عن ذلك في كتابه السابق الإشارة إليه، ص 27 وما بعدها.

(3) انظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 24.

وكذلك: عبدالرحمن بدوي، نفس المرجع السابق، ص 10.

(4) د. عبدالرحمن بدوي، نفس المرجع السابق، ص 10.

ولعل هذا الاتصال بين الشرق والغرب الذي مثله زعماء الرواقية، وخاصة من ذوي الأصول الشرقية بدءًا من زينون مؤسس المدرسة، هو ما جعلها منذ نشأتها تتميز بسمتين أساسيتين؛ **أولهما**: استنادها إلى تصور لخلق العالم يحدده العقل؛ بحيث يتيح للإنسان ترتيب قواعد السلوك الأخلاقي الذي يحقق له السعادة. وعلى هذا فإن البحث في الطبيعة لا يكون مطلوبًا لذاته أي بمجرد إشباع الرغبة الخالصة في المعرفة، بل خضوعًا للغاية الأخيرة وهي تحقق السعادة والطمأنينة الداخلية، وهذا يعني أن العلم الطبيعي عندهم قد اتجه وجهة عملية واضحة.

ثانيهما: اتجاهها إلى نظام المدرسة الفلسفية القائمة على التربية الأخلاقية والروحية، والتي لا تهتم كثيرًا بتمحيص الآراء والرد عليها، إلا بقدر ما يساعد في تثبيت قواعد المدرسة وفي إعطائها صورة واضحة كي يبقى عمل المدرسة الأساسي في الممارسة العقلية لقواعد السلوك الأخلاقي، وباعتبارها هي التي تؤسس سائر مواقفها النظرية سواء في مجال المعرفة أو المنطق أو الفلسفة الطبيعية[1].

وعلى الرغم من أن هذا الطابع العملي كان سمة مشتركة بين المدرسة الرواقية ومعظم المدارس الفلسفية في العصر الهللينستي، إلا أن ما ميزه عند الرواقيين أنهم قد صبغوا هذه الغاية العملية لفلسفتهم بنزعة دينية قوية؛ فقد كان الرواقيون على عكس الأبيقوريين ومدارس الشكاك يؤمنون بالوجود الإلهي، ويؤمنون بغائية العالم الطبيعي، ويؤمنون بالعناية الإلهية المنبثة في الطبيعة والكائنات، وهذه بلا شك كانت السمة الثالثة التي ميزت المدرسة الرواقية عن المدارس الأخرى في ذلك العصر، وقد صادفت هذه النزعة الدينية في الرواقية هوى معاصرها. لقد احتوت الرواقية - فيما يقول برتراندرسل - على عناصر دينية أحس العالم أنه بحاجة إليها؛ ومن ثمّ صادفت الرواقية الهوى عند عامة الناس وعند الحكام بصفة خاصة لدرجة جعلت جلبرت مري يقول: «لقد أعلن كل خلفاء الإسكندر تقريبًا، بل لنا أن نقول إن كل الملوك الرئيسيين في الأجيال التي جاءت

(1) د. محمد علي أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 273 - 274.

بعد زينون قد أعلنوا أنفسهم رواقيين»[1]. وهذا يعبر عن مدى انتشار الفكر الرواقي بين الناس لدرجة أصبح معها الجميع تقريبًا في عصر ماركوس أوريليوس من الرواقيين.

ثانيًا: مراحل تطور الرواقية وعصورها

لقد اتضح في الفقرة السابقة أننا أمام مدرسة ولدت ونمت وتطورت عبر مدة زمنية طويلة. وقد مرت في تطورها عبر هذه المدة الزمنية الطويلة التي استمرت حوالي ستة قرون منذ تأسيسها في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد وحتى بداية الاضمحلال بعد وفاة ماركوس أوريليوس آخر زعمائها الكبار في أواخر القرن الثاني الميلادي، مرت بظروف فكرية وتاريخية وسياسية واجتماعية، بل ودينية كثيرة؛ ومن ثمّ كان على زعمائها أن يعبروا عن كل هذه الظروف وأن يواكبوا هذه المتغيرات بتطوير مبادئ الرواقية الأساسية التي أعلنها مؤسسها زينون. وقد كشفت الأحداث أن زعماء الرواقيين نجحوا في هذا إلى حد مبهر حيث اصطبغ العصر كله بالصبغة الرواقية. وصارت الرواقية هي فلسفة العصر وصار الجميع يدينون بالمبادئ الرواقية سواء كانوا ممن انتموا حقا إلى الرواقية أو ممن اكتفوا بالسير في ركاب التعاليم الرواقية من شدة تأثيرها وغلبتها على كل ما عداها من تعاليم، وخاصة في عصرها المتأخر، العصر الروماني.

وعلى أي حال، فقد كان تمييز المؤرخين بين عصور ثلاثة للرواقية انعكاسًا لتلك التطورات التي حدثت على الفكر الرواقي عبر مراحل تطوره طوال هذه القرون الست. وقد اصطلح المؤرخون على تقسيم الرواقية إلى هذه العصور الثلاثة على النحو التالي[2]:

---

(1) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول – الفلسفة القديمة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية – القاهرة، 1997.

(2) انظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 45 - 46.

وكذلك: Zeller (E.): Op. Cit., P.209-P.247-249, P.266-277.

وأيضًا: Copleston (F.): Op. Cit., P.129-P. 172.

1 – الرواقية القديمة أو الرواقية المبكرة The Ancient or The Eariler Stoa:

ويمتد عهد هذه المرحلة من عام 322 إلى عام 204 قبل الميلاد، وهي الفترة التي شهدت تأسيس المدرسة على يد زينون Zeno وتطورها على يد تلميذه كليانتس Cleanthes، واختتم هذه المرحلة كريسبوس Chrysippus الذي أعاد بناءها بعد أن كادت تنهار في عصر أستاذه كليانتس.

2 – الرواقية الوسطى The Middle Stoa:

ويمتد عهد هذه المرحلة طوال القرنين الثاني والأول قبل الميلاد، وكان أهم أعلام هذه المرحلة بانيتيوس Panaetius الروديسي وبوسيدونيوس Posidonius وبينهما بؤثيوس Poethus الصيدوني؛ فقد كان المؤسس الحقيقي للرواقية الوسطى هو بانيتيوس (الذي عاش بين عامي 180 - 110ق.م)، وقد تتلمذ عليه بوسيدونيوس الأبامي Posidonius of Apameu، (135 – 51ق.م.) الذي كان الشخصية الأشهر بين هؤلاء الثلاثة كما كان أغزرهم إنتاجًا وأكثرهم تأثيرًا.

3 – الرواقية المتأخرة The later stoa أو الرواقية الحديثة:

ويمتد عصر هذه الرواقية المتأخرة من القرن الأول الميلادي حتى إغلاق المدارس الفلسفية اليونانية في عام 529م. لكن فترة ازدهارها امتدت فقط طوال القرنين الأولين للميلاد. وقد كان أهم وأشهر أعلامها في هذا العصر هم؛ سينكا Seneca القرطبي الذي ازدهر في القرن الأول الميلادي، وكان من كبار أعلامه، فضلًا عن أنه كان معلمًا للإمبراطور الروماني الشهير نيرون Nero وابكتيتوس Epictetus الذي عاش بين عامي 50 - 138م. الذي كان عبدًا في عصر نيرون، ثم أصبح شخصًا حرًا في روما وتزعم الرواقية فيما بعد. أما ثالث وأهم هذه الشخصيات فكان الإمبراطور ماركوس أوريليوس أنطونيوس Marcus Aurelius Antoninus الذي عاش بين عامي 121 - 180م وتولى حكم الإمبراطورية حوالي عام 161م. وفي عصره بلغت الرواقية قمة ازدهارها وبعده بدأ عهد انهيارها في الوقت الذي بدأ ينمو ويزدهر فيه الفكر المسيحي متأثرًا بالمبادئ الرواقية.

الفصل الأول

الرواقية القديمة: زعماؤها وحياتهم

تمهيد:

لاشك لديَّ في أن الرواقية القديمة هي ثمرة التلاقي الحضاري بين اليونان والشرق، وهي الدليل القاطع على التداخل الذي قام بين فكر الحضارتين فيما بعد عصر الإسكندر الأكبر. فقد كان من ثمرة هذا التلاقي الحضاري سهولة الانتقال بين البلدان الشرقية واليونانية، وبالتالي كان التلاقح الفكري ضرورة فرضتها الظروف، وأمكن لمفكري الشرق أن يذهبوا بفكرهم إلى بلاد اليونان. كما كان باستطاعة مفكري وعلماء اليونان الانتقال إلى بلاد الشرق والاستقرار في المراكز الفكرية الشرقية، وخاصة الإسكندرية التي تألقت في عصر البطالمة.

وكان من أشهر رجال الشرق الذين استوطنوا أثينا وأسسوا مدرسة فكرية فيها هو زينون الرواقي وتبعه معظم زعماء الرواقية الذين كان معظمهم من أصول شرقية، فقد كان الرواقيون الأوائل سوريين في كثرتهم الغالبة على حد تعبير رسل[1]. ولعل في تعرفنا على حياتهم ما يوضح ذلك تمامًا.

---

(1) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، جـ1، الترجمة العربية، ص 399 - 401.

أولًا: زينون Zeno

(أ) حياته ومعلموه:

كان زينون بن مناسايس Mnaseas مواطنًا لمدينة كيتيوم Citium القبرصية. وهي مدينة يونانية اشتهرت باستقبالها للسكان الفينيقيين الذين كان من بينهم أسرة زينون. فهو من أصول سورية فينيقية[1].

وقد ولد زينون حسب رواية ديوجين اللايرتي عام 333 ق.م[2]،وفي رواية أخرى ولد عام 336[3]. وقد مات في أثينا حوالي عام 261 حسب رواية ديوجين[4]، وفي رواية أخرى مات بين عامي 264 - 263ق.م[5].

أما عن ملامح شخصيته الجسمية والعقلية، فيحدثنا ديوجين من خلال مصادره القديمة قائلًا إنه كان ذو رقبة ملتوية، وأنه كان ضئيل الجسم متوسط الطول أسود البشرة، أطلق عليه البعض فرع العنب المصري كما كانت ساقاه غليظتان، رخو الجسم نحيفًا. وقد ذكر عنه البعض أنه كان دائمًا ما يرفض الدعوات إلى العشاء، كما كان مغرمًا بأكل التين الأخضر والاستلقاء في الشمس[6].

أما عن أساتذته ومعلمه، فقد كان أبرزهم فيما يبدو أقراطيس الكلبي واستلبون واكسينوقراط، فقد روى ديوجين أنه تتلمذ على يد الأول، وأنه حصل على محاضرات الثاني والثالث في حوالي عشر سنين، وقد روى أنه أراد أن يعرف حينئذٍ من خلال نبوءة الطريق الأفضل للحياة، وأجابته الآلهة أنها الحياة التي يصبح لونه فيها كلون الموت. وقد فهم زينون مغزى هذه النبوءة فدرس مؤلفات الأقدمين[7].

---

(1) نفسه. وراجع: D. L., Op. Cit., Book Vii – Chapter I, Eng. Trans, P.111.

(2) Ibid.

(3) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 46.

(4) D. L., Op. Cit., P.111.

(5) Copleston (E.), Op. Cit., P.129

(6) D. L., Op. Cit., P.111.

(7) Ibid.

وقد جاءت علاقته بأقراطيس الكلبي من خلال علاقته بقراءة مؤلفات الفلاسفة القدماء؛ حيث روى ديوجين اللايرتي أنه حينما كان يجلس ذات مرة داخل محل لبيع الكتب ويقرأ في الكتاب الثاني من مذكرات اكسينوفون Xenophan`s Memorabilia ، سأل بائع الكتب: أين يجد هؤلاء الرجال من أمثال سقراط؟! وقد تصادف مرور أقراطيس في نفس اللحظة، فقال له بائع الكتب مشيرًا إلى اقراطيس: اتبع هذا الرجل[1]!

ومن ذلك اليوم أصبح زينون تلميذًا لقراطيس، ويقال إنه كتب كتابه «الجمهورية» وهو بصحبة اقراطيس؛ مما جعل أحدهم يقول له مازحًا: إنه كتبه على ذيل كلب[2]!

وبالطبع لم يكتفِ زينون بالتلمذ على اقراطيس؛ حيث كانت أثينا تعج بالمعلمين والمدارس الفلسفية وقد تنقل فيلسوفنا بين العديد منها؛ وقد روى أنه حينما سئم دروس أقراطيس أراد أن يغادر مجلسه ليستمع إلى دروس استلبون الميجاري، فجذبه أقراطيس من عباءته قاصدًا أن يمنعه من الانصراف، فقال له زينون: يااقراطيس، إن الفلاسفة لا يجذبون إلا من آذانهم! ولعله أراد بذلك التعريض بما كان في التعاليم الكلبية من فقر وقلة كفاية من الناحية العقلية[3].

وعلى أي حال، فقد قيل إنه قد أمضى حوالي عشرين عامًا في صحبة أساتذته، وقد قال حينما غادر مجلس أقراطيس في النهاية: «لقد صنعت رحلة ناجحة عندما عطبت سفينتي وغرقت». ويقال في رواية أخرى إنه قال هذه المقولة أثناء صحبته لأقراطيس. وهناك رواية أخرى لهذه القصة يقال فيها إنه كان مقيمًا في أثينا حينما سمع أن سفينته قد غرقت، فقال: لقد صنعت خيرًا أيتها المصادفة حتى تسوقيني إلى الفلسفة! وثمة رواية أخرى غير هذه الروايات تقول إنه قد أفرغ شحنته التجارية في أثينا قبل أن يتحول بانتباهه إلى الفلسفة[4].

(1) Ibid., P.113.

(2) Ibid.

(3) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 47.

(4) D. L., Op. Cit., P.115.

وفي واقع الأمر، فإنه يستحيل على حد تعبير د.عثمان أمين التوفيق بين كل هذه الروايات التي قيلت عن إقبال زينون على الفلسفة بعد اشتغاله بالتجارة. وإن كان يمكن تصديق أنه وفد إلى أثينا في أول الأمر في شأن من الشئون التجارية؛ حيث ذهبت أقدم الروايات عنه أن والده كان تاجرًا من تجار قبرص. ولا شك أن زينون قد جاء إلى أثينا على ظهر سفينة تحمل بضاعة من أرجوان الفينيقيين وغرقت السفينة على مقربة من «بيريه» ونجا زينون فقصد إلى أثينا، ووجد فيها عالمًا جديدًا لا عهد له به؛ حيث كان حديث الناس حول أشياء كثيرة أخرى غير حديث المكسب والخسارة في التجارة[1]. ولا شك أنه قد أعجبه هذا الجو الفكري الذي وجده في أثينا، فانخرط فيه لدرجة أنه امتدح هذه المصادفة التي جعلته يتجه إلى الفلسفة التي وجد نفسه مدفوعًا إلى الاستغراق فيها والتنقل بين معلميها ومدارس تعليمها مستمعًا ومناقشًا فترة استمرت حسب ما أشرنا من قبل حوالي عشرين عاما كاملة.

(ب) تأسيسه للمدرسة الرواقية:

ولقد كانت هذه الفترة التي قضاها في تعلم الفلسفة كافية لأن يبدأ التعبير عن فكره هو في مجلس للتعليم يكون خاصًا به. ولقد فعل ذلك في ذلك الرواق المنقوش الذي اتخذه مقرًّا لاستقبال تلاميذه والحديث إليهم. وقد عرفوا نسبة إلى هذا الرواق بـ «رجال الرواق» أو «الرواقيون». وقد كان ذلك هو الاسم الذي اشتهروا وعرفوا به بعد أن كانوا يلقبون بالزينونيين Zenonians كما ذكر أبيقور في رسائله[2].

ولقد اختلفت الروايات بعض الشيء حول طبيعة المدرسة في عهد مؤسسها زينون؛ حيث قيل إنه جعل من المدرسة أشبه بملجأ يأوي الفقراء والمساكين والعاطلين، بينما تقول رواية أخرى أنه كان يتجنب مخالطة العامة[3]؛ ويؤكد هذه الرواية الثانية ديوجين اللايرتي حيث قال عنه إنه كان يتجنب الجلوس بالقرب من الناس، وكان عادة ما يختار

(1) انظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 46 - 47.

(2) D. L., Op. Cit., P.117

(3) د. عثمان أمين، نفس المرجع، ص 48.

الجلوس في المقعد الأخير حتى يتجنب التعرض لأي مضايقة من الآخرين. وأنه لم يكن يتمشى مع أكثر من شخصين أو ثلاثة، وقد كان أحيانًا ما يسأل مَن يرغبون مشاهدته من المشاهدين أن يدفعوا قطعًا من النقد النحاس حتى يتجنب لقاء الغوغاء حسبما روى ذلك كليانتس في كتابه «عن البرونز On Bronze»[1].

وبالطبع فليس معنى ذلك أن زينون كان محبًا للمال أو شرهًا في جمعه؛ لأن الأمر كان على عكس ذلك تمامًا، فقد كان زينون رغم اشتغاله بالتجارة قبل التخصص في الفلسفة زاهدًا في مطالب الحياة ككل وفي المال على وجه الخصوص. ولعل ما يؤكد ذلك ما رواه ديوجين عن أنه حينما عرض عليه ديموخاريس بن لاخيس – بعد أن حياه – أن يتحدث أو يكتب عن أي شيء يريده من الملك أنتيجون Antigonus وهو متأكد أنه سيلبي كل مطالبه ، وبعد أن استمع إليه زينون لم يدر ما يفعل معه بعد ذلك[2]! أي أنه فيما يبدو قد كره منه العرض ورفضه. وقد بلغ من تقدير الملك أنتيجون له أن قال بعد وفاته: «ما أعظم الجليس الذي افتقدته». وأمر أحد رجاله بأن يكون وكيلًا عنه في تلبية مطالب الأثينيين في دفن زينون في مقابر العظماء Ceramicus. وحينما سئل عن سر إعجابه بزينون قال: لأنه على كثرة الهدايا والهبات التي أعطيتها إياه فلم تظهره مغرورا أو معجبا بنفسه، كما أنها لم تظهر أنه من ذوي النفوس الفقيرة[3] أو الضعيفة.

(جـ) تكريمه في حياته وبعد وفاته:

والمعروف أن أهالي أثينا قد كرموا زينون تكريمًا يليق بمكانته؛ وقد روى ديوجين أنهم كرموه تكريمًا عظيمًا؛ حيث زودوه بمفاتيح كل حوائط مدينتهم، كما وهبوه تاجًا من الذهب وأقاموا له تمثالًا من البرونز، كما فعل نفس الشيء معه مواطنو مدينته الأصلية الذين أقاموا له تمثالًا واعتبروه زينة لمدينتهم. وقد أبى أهالي مدينة كيتيوم في صيدا إلا أن يفعلوا نفس الشيء معه ويعتبرونهم خاصتهم هم[4].

---

(1) D. L., Op. Cit., Vii-14, Eng. Trans, P.125.

(2) Ibid., Vii-15, Eng. Trans, P.125.

(3) Ibid. 16, Eng. Trans, P.125-127.

(4) Ibid., 6, Eng. Trans, P.117.

وقد نقل إلينا ديوجين نص القرار الأثيني الخاص بتكريم زينون؛ فقد جاء فيه «حيث أن زينون الكيتيومي Zeno Of Citium قد كرس حياته للفلسفة سنوات عديدة في المدينة، واستمر فيها الرجل الذي يستحق كل مظاهر الاحترام، ومثالًا للفضيلة والاعتدال، وقد علمهما لكل مَن أتى إليه من شباب المدينة ليتعلم دافعًا إياهم إلى الطريق القويم، واصفًا نفسه وسلوكه أمامهم كنموذج يحتذى به في أكمل صورة في الاتساق مع مذهبه وتعاليمه. لكل ذلك فقد بدا للشعب الأثيني أنه من الخير أن يمدح ويكرم زينون الكيتيومي ابن مناسياس، وأن يخلع عليه تاجًا من الذهب وفقًا للقانون، وذلك لفضائله واعتداله. وأن يبني له مقبرة في مقابر العظماء على نفقة الشعب. ومن أجل صنع التاج وبناء المقبرة - فإن الشعب سيحدد خمسة مفوضين من بين كل الأثينيين. ويقوم أمين مجلس الدولة بحفر هذا القرار على نصبين تذكاريين، وسيسمح له بوضع أحدهما في الأكاديمية والآخر في اللقيوم..»[1].

ولا شك أن زينون كان يستحق هذا التكريم والتبجيل سواء من أهالي أثينا أو من أهالي المدن التي نشأ فيها أو زارها، فقد كان - حسب كل ما روي عنه - جديرا بكل احترام وتقدير. وليس أدل على ذلك من تلك الرسالة التي تبادلها مع الملك انتيجون الذي كان - فيما يروي ديوجين - حريصًا على حضور محاضرات زينون في زياراته لأثينا وكثيرًا ما كان يحاول دعوته إلى مقره، ولكن زينون كان عادة ما يرفض ذلك. وقد كشف لنا ديوجين نقلًا عن أبو للونيوس Apollonius Of Tyre عن نص أحد خطابات أنتيجون لزينون، ويبدو أن هذا الخطاب الذي حمله أحد أتباع الملك قد أرسل إليه حينما كان في سن الشيخوخة. وقد جاء في هذا الخطاب أن الملك يدعو زينون لزيارته وهو مقتنع هذه المرة أنه لن يرفض هذه الزيارة؛ حيث يمكن أن يتبادلا من ورائها المنافع، فقد قال له الملك إنه ربما يفوقه في الثروة وفي الشهرة، ولكنه يعترف أنه دونه في المعرفة والسعادة القصوى التي يتمتع بها الحكماء. وأكد له الملك في ختام الرسالة أنه لن يكون - إذا ما لبى الدعوة - أستاذًا ومعلمًا له وحده، بل سيكون من خلال ذلك معلمًا لكل أهالي

(1) Ibid., Vii-11, 12, Eng.. Trans., P.121-123.

المملكة المقدونية، فمَن سيقوم بتعليم وتثقيف الملك وتوجيهه إلى طريق الفضيلة يقوم بالتالي بتوجيه كل رعاياه إلى نفس الطريق طريق الفضائل، فكما يكون الملك يكون رعاياه كما يبدو في الغالب(1).

وقد كان رد زينون عليه بليغًا وجديرًا بالتأمل؛ حيث قدر زينون في الملك حرصه على التعليم والتربية الحقة التي لا يكتفي فيها المرء بالثقافة العامة، وإنما يتجه فيها إلى عشق الفلسفة. وطالما أن المرء يمتلك تلك الطبيعة النبيلة، فإنه قادر على أن يصل إلى الفضيلة الكاملة إذا ما أضيف إلى ذلك الميل الطبيعي إلى التدرب على يد أستاذ مجتهد يبذل أقصى ما في وسعه. وبعد أن امتدحه زينون اعتذر له عن عدم قبول الدعوة معللًا ذلك بأنه قد أصبح في الثمانين من العمر، وقد أنهكته الشيخوخة ولم يعد قادرًا على أن يكون بجواره كما طلب. لكنه سيرسل إليه بعض تلاميذه الذين لا يقلون عنه في قيمة وسمو نفوسهم وإن كانوا أفضل منه صحة وقوة عقلية، ومن ثمّ فإن اختلاطه بهم سيجعله لن يقل أبدًا عن أي واحد ممن حازوا على الشروط الأساسية للسعادة الكاملة(2).

والخلاصة أن زينون عاش حياة سعيدة بقدر ما احترم فيها ذاته واحترمه لذلك الآخرون سواء كانوا من عامة الناس أو من خاصتهم. لقد أصبح بحياته المعتدلة والزاهدة مثلًا يحتذى بين الجميع، لدرجة أنه قد أصبح في ذلك مضرب الأمثال؛ لقد كان الأثينيون يقولون في أمثالهم: «أكثر اعتدالًا من زينون الفيلسوف».

لقد عاش فيما يقول ديوجين حوالي ثمانية وتسعين عامًا ومات وهو لا يزال متمتعًا بصحة جيدة وبدون أن يعاني من أية أمراض. وقد قال برسايوس Persaeus في محاضراته الأخلاقية: إن زينون مات في سن الثانية والسبعين، ولكن أبوللونيوس Apollonius يقول إنه ظل على رأس مدرسته حوالي ثمانية وخمسين عامًا. وقد قيل حول حادثة موته: إنه حينما كان يغادر المدرسة زلت قدمه وسقط على الأرض فانكسر أصبعه. وقد ضرب

(1) Ibid., Iii-7, Eng. Trans, P.119.

(2) Ibid., 8, Eng., Trans., P.119-121.

الأرض بقبضة يده قائلًا مقتبسًا أحد الأقوال: إني آتٍ.. إني آتٍ.. فَلِمَ تنادونني؟! ومات في نفس اللحظة خلال معاناته من ضيق التنفس[1]. وقد قيل فيه من الأشعار الكثير الذي يمتدح خلقه وعيشته الزاهدة وعقله الراجح وأفكاره العظيمة وقدرته على قراءة المستقبل وتأسيسه للمدرسة في بلاد اليونان رغم كونه من فينيقيا[2].

(د) مؤلفاته:

رغم أن زينون كان معروفًا بإيثاره للصمت على الكلام، وقد قال حينما سئل عن ذلك: إن لنا لسانًا واحدًا وأذنين لنعلم أننا ينبغي أن ننصت أكثر مما نتكلم[3]. أقول رغم ذلك الإيثار الزينوني للصمت الذي ينبع عن طبيعته الشرقية الأصيلة، ولنا في حديث بتاح حوتب المفكر المصري القديم مصداق ذلك، رغم ذلك فإن زينون قد كتب فيما يبدو مجموعة كبيرة من المؤلفات، إلا أنها فيما يبدو قد فقدت جميعًا ولم يتبق منها سوى بعض الجمل والعبارات التي تناقلتها كتابات المؤرخين القدامى. وقد احتفظ لنا ديوجين اللايرتي بعناوين هذه المؤلفات التي نوردها فيما يلي[4]»:

1 – الجمهورية	The Republic
2 – في الحياة وفقًا للطبيعة	OF Life According To Nature
3 – عن النزوع أو الطبيعة الإنسانية	Of Impulse,Or Human Natare
4 – عن الانفعالات	Of Emotions
5 – عن الواجب	Of Duty
6 – عن القانون	Of Law
7 – عن التربية اليونانية	Of Greek Eduucation
8 – عن الإبصار	Of Vision

(1) Ibid, 27-28, Eng. Trans, P.139-141.

(2) انظر: بعض نصوص هذه الأشعار في: Ibid., 29-319, Eng. Trans, P.141-143.

(3) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 48 - 49. وراجع:
D. L. Op. Cit., Iii, 23-24, Eng. Trans. P.135.

(4) Ibid., Vii, 4, Eng. Trans, P.113-115.

9 – عن الكون	Of The Whole World
10 – عن العلامات (الدلالات)	OF Signs
11 – مسائل فيثاغورية	Pythagorean Questions
12 – الكليات	Universals
13 – عن أنواع الأسلوب	Of Varieties Style
14 – مشكلات هوميرية في خمسة كتب	Homeric Proplems,In Five Books
15 – عن قراءة الشعر	Of The Reading Of Poetry
16 – كتيب في علم البيان(الفن)	A Handbook Of Rhetoric
17 – حلول	Solutions
18 – كتابان في التفنيدات	Two Books Of Refutations
19 – ذكريات عن اقراطيس	Recollections Of Crates
20 – الأخلاق	Ethics

ثانيًا: كليانثس Cleanthes

من المعروف أنه قد تجمع حول زينون تلاميذ كثيرون، وقد أخبرنا ديوجين اللايرتي أن أشهرهم كان هؤلاء؛ 1– برسايوس Persaeus بن ديمتريوس Demetrius من كيتيوم Citium الذي كتب عدة مؤلفات منها: «عن المملكة Of Kingship» و«القانون الإسبرطي The Spartan Constitution» و«عن الزواج Of Marriage» وعن «الإلحاد Of Impiety» و«عن الحب Of Love» و «رد على قوانين أفلاطون في سبعة كتب Areply To Plato's In Seven Books»[1].

2– أرستون Ariston بن ملتيادس Miltiades الذي كان مواطنًا لمدينة كيوس Chios الذي قدم مبدأ الأشياء المحايدة أخلاقيًا. 3– هيريللوس Herillus من قرطاج Carthage

(1) Ibid. Vii 36, Eng. Trans, P.147.

الذي اعتبر أن المعرفة هي الغاية النهائية. 4- ديونيسيوس Dionysius الذي أصبح من المرتدين إلى مبدأ اللذة كرد فعل لشدة معاناته من الرمد[1].

(أ) حياته وتتلمذه على الرواقية ودوره فيها:

وبالطبع فقد كان كليانتس من بين هؤلاء التلاميذ المشاهير لزينون، وقد تميز عنهم جميعًا بتشبيه زينون بأنه كاللوح الصلد المقاوم للكتابة عليه، ولكنه شديد الاحتفاظ بما يكتب عليه[2]. وربما كان ذلك أيضًا هو ما دعا سيشرون يدعوه بأبي الرواقيين[3] The Father Of Stoics. وتقديرًا لفضائله أقام له الرواقيون تمثالا في أسوس ASSOS[4].

ولنا أن نتساءل الآن: مَن هو كليانتس هذا الذي حمَّله زينون أمانة رئاسة المدرسة الرواقية من بعده، والذي كان له شرف حمل هذه الأمانة لمدة طويلة امتدت من عام 264 حتى عام 232ق.م؟!

إنه كليانتس بن فانياس Phanias الذي كان مواطنًا لمدينة أسوس Assos وولد فيها عام 331ق.م، وامتدت حياته حوالي مائة عام؛ حيث توفي عام 232ق.م. وقيل إنه كان يعمل في بداية حياته مصارعًا أو ملاكمًا Pugilist. وقد جاء إلى أثينا وليس معه سوى أربعة دراخمات[5].

وفي أثينا التقى بزينون ودرس على يديه الفلسفة ولم يمنعه شدة فقره من الالتصاق بهذا النوع الراقي من الدراسة. لقد كان فقره هو الذي دفعه إلى العمل ليس فقط ليحيا، وإنما أيضًا لكي يكون قادرًا على مواصلة دراسته للفلسفة؛ فلقد كان كما يروي ديوجين اللايرتي يعمل طوال الليل في جلب الماء إلى الحدائق لسقيها، وحينما يحل النهار كان شديد

(1) Ibid., 37, P.149.

(2) Ibid.

(3) Lempriere's Classical Dioctionary Of Proper Names, P.153.

(4) Ibid.

(5) D. L., Vii-Ch. 5, 168, Eng. Trans, P.273.

التركيز في أعمال الجدل والفلسفة. فضلا عن أنه كان أحيانًا ما يعمل خبازًا عند إحدى الخبازات[1]. ويقال إن أنتيجون قد قدم إليه هدية عبارة عن ثلاثة آلاف دراخمة[2].

وعلى أية حال، فالحقيقة التي تجمع عليها الروايات أن هذا الرجل قد كان من ذوي الهمة العالية والإرادة الحديدية؛ حيث تحدى كل ظروفه ولم يمنعه لا شدة فقره، ولا بطء فهمه الذي ربما سببه له الأعمال اليدوية الشاقة التي كان يقوم بها، لم يمنعه كل ذلك من مواصلة دراسه الفلسفة لدرجة التفوق على أقرانه من تلاميذ زينون في حفظ التعاليم والاحتفاظ بالمكانة العالية عند الأستاذ. وعلى الرغم مما كان يلاقيه كليانتس من الصعوبة في إفحام الخصوم وفي الرد على حججهم ربما لضعفه الجدلي، إلا أنه كان يتمتع بخفة الظل والقدرة على الحفاظ على هدوئه النفسي في وجه هجمات الخصوم وسخرية المتشككين في قدراته من أنصار الرواقية ذاتهم! لقد بلغ من سخريتهم منه أن أطلقوا عليه اسم «الحمار»،لكنه لم يعبأ بذلك المزاح الثقيل، وكان عادة ما يرد على هذا المزاح بقوله: «إنه الأقدر على حمل بردعة زينون!»[3].

لقد كان زينون رجلًا فريدًا متوحدًا، وكثيرًا ما كان يتحدث إلى نفسه، وحينما كان يلاحظ ذلك كان يقول: إنك لا تتحدث مع رجل شرير أو سيئ!، وحينما عيَّره أو لامه البعض على تقدمه في العمر كانت إجابته: إنني أيضًا مستعد للرحيل، ولكن طالما أنني أتمتع بصحة جيدة في كل الأحوال سأظل أكتب وأقرأ في الوقت الذي سأظل فيه مستمرًا في الانتظار![4]

لقد أدى كليانتس بالتأكيد دورًا مهمًا في تدعيم المذهب الرواقي لخصه أحد المؤرخين بقوله: «يميل الإنسان إلى الظن بأن كليانتس أنفق قصارى جهده في ربط أجزاء المذهب بعضها ببعض، وفي ترتيبها وتنسيقها في وحدة لا تنفصم عراها»[5].

(1) .Ibid., 168-169, P.243. وانظر أيضًا: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 61.

(2) Ibid., P.275.

(3) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 60 - 61.

(4) D. L., 174, Eng. Trans. P.279.

(5) Ogerean, Essai Sur Le Systeme Philosophique Des Stoiciens.

نقلًا عن: د. عثمان أمين، ص 61 - 62.

إن هذا الجهد الذي بذله كليانتس في حفظ التعاليم الرواقية والتنسيق بين أجزاء المذهب الزينوني، لا يقلل منه أبدًا ذلك الهجوم الذي لاقته المدرسة في عهده، والذي كان من شأنه ضعف نفوذها وتفرق بعض أنصارها.

(ب) مؤلفاته ولمحة عن فلسفته الصوفية:

لقد ذكر المؤرخون أن كليانتس ترك حوالي خمسين كتابًا كانت في معظمها شروحًا على فلسفة زينون الطبيعية وعلى فلسفة هيراقليص، وكان بعضها في المنطق والأخلاق. وقد ذكر ديوجين اللايرتي قائمة بأهم هذه المؤلفات نذكر منها مايلي[1]:

1 – عن الزمان	OF Time
2 – عن فلسفة زينون الطبيعية، كتابان	Of Zeno's Natural Philosophy, Two Books
3 – تأويلات لهيراقليطس،أربعة كتب	Interpretations Of Heraclitus, Four Books
4 – في الحس	De Sensu
5 – عن الفن	Of Art
6 – الرد على ديمقريطس	A Reply To Democritus
7 – رد على أريستارخوس	A Reply To Aristarchus
8 – عن الغاية، كتابان	Of Impulse, Tow Books
9 – عن الآلهة	Of Gods
10 – عن العمالقة	Of Giants
11 – عن الزواج	Of Marriage
12 – عن هوميروس	Of Homer
13 – عن الواجب، ثلاث كتب	Of Duty,Three Books
14 – عن النصيحة الطبية	Of Good Counsel
15 – عن الامتنان	OF Gratitude

(1) D. L., 175-176, Eng. Trans. P.281-283.

16 – عن الفضائل	Of Virtues
17 – عن المهارة الطبيعية	Of Natural Ability
18 – عن الحسد(الغيرة)	Of Envy
19 – عن الحب	Of Love
20 – عن الحرية	Of Freedom
21 – عن فن الحب	Of Art Of Love
22 – عن الكرامة	Of Honour
23 – عن الشهرة	Of Fame
24 – السياسي(رجل الدولة)	The Statesman
25 – في التروي	Of Deliberation
26 – عن القوانين	Of Laws
27 – عن المخاصمة (المنازعة)	Of Litigation
28 – عن التربية	Of Education
29 – في المنطق	Of Logic,Three Books
30 – عن الغاية	Of End
31 – عن الجمال	Of Beauty
32 – عن السلوك	Of Conduct
33 – عن المعرفة	Of Knowledge
34 – عن الملكية	Of Kingship
35 – عن الصداقة	Of Friendship
36 – في المأدبة	On Banquet
37 – رسالة في أن نفس الفضيلة عند الرجل كما عند المرأة	On - The Thesis That Virtue Is The Same In Man And In Woman
38 – في الرجل الحكيم الذي يتحول إلى سوفسطائي	On The Wiseman Turning Sophist

39 – محاضرات، كتابان	Lectures,Tow Books
40 – عن اللذة	Of Pleasure
41 – عن الأعراض (الخصائص)	Of Properties
42 – في المشكلات التي لا تحل	Of Insoluble Problems
43 – عن الجدل	Of Dialectic
44 – عن المحمولات	Of Predicates

والطريف أن كل هذه المؤلفات قد فقدت ولم يتبق منها سوى شذرات هنا وهناك بين كتابات المؤرخين القدامى، بينما احتفظ لنا التاريخ بجزء من قصيدة رائعة الجمال لهذا الفيلسوف بعنوان: «أنشودة إلى زيوس Hymn To Zeus»؛ حيث بقي لنا منها حوالي أربعين بيتًا جاء فيها:

«يازيوس يا أجلّ الخالدين، ويا مَن يذكره الناس بشتى الأسماء والصفات.

يا مدبر الوجود كله، ويا حاكم الأشياء جميعًا وفقًا لناموسك وسنتك.

سلام عليك!

خليق ببني البشر الفانين أن يولوا وجوههم نحوك منادين.

فبين الخلائق التي تعيش وتسعى على الأرض إياهم وحدهم وهبت صورة منك وجعلتهم على مثالك.

وهذا العالم الذي يتحرك حول الأرض حركة دائرية إنما يخضع لكلمتك

ويذعن بإرادته لسلطانك.

وجميع صنع الطبيعة يحدث كوميض البرق.

وبهذه السرعة توجه أنت «العقل الكلي» الذي ينساب في ثنايا الكون ممتزجًا بصغير الأشياء وكبيرها.

من دونك اللهم لا شيء يحدث في الأرض ولا في البحر ولا في السماء ما عدا أفعال الأشرار وسببها جهلهم وقلة إدراكهم..

أنت لا يعزب عن علمك شيء: تؤلف ما افترق، وتنظم ما تناثر، وتكيف الخيرات على قدر الشرور، وتعطي كل شيء بحساب.

إنما العالم عقل واحد شامل خالد.

فما أشقى الأشرار إذ تراهم عنه معرضين مدبرين.

إنهم يرغبون في الخير دائمًا، ولكنهم لا يعرفون سنة الله

التي لو اتبعوها لأصابوا في الحياة حكمة وشرفا»[1].

ولا أظن أن ثمة قصيدة تضارع روعة وجمال وعمق هذه وكثرة دلالاتها الإيمانية والفلسفية إلا قصيدة «الشمس» لأخناتون الملك الفيلسوف رائد الوحدانية في الإيمان بالألوهية في الفكر المصري القديم[2].

والحقيقة أن قصيدة كليانتس قد تفوقت في حسها الصوفي العالي من ناحية، وفي أنها جاءت في مجملها تعبيرًا عن رؤية الرواقيين الفلسفية في الطبيعة والألوهية.

لقد كشفت هذه القصيدة عن النغمة الصوفية التي تميزت بها فلسفة كليانتس عن فلسفات الرواقيين الآخرين، الذين اتخذوا من المنطق أداة ومن المعرفة الحسية – العقلية أساسًا بنوا عليه نظرياتهم في الطبيعة والأخلاق.

---

(1) هذه الترجمة نقلًا عن: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 62 - 63. وراجع ترجمة إنجليزية لها في:

Greek And Roman Philosophy After Aristotle, Edited By Jasonal Saunders, The Free Press, A Division Of Macmillan Publishing Co., Inc. New York, 1966, P.149-150.

(2) راجع ما كتبناه عن أخناتون وهذه العقيدة في: الفكر الفلسفي في مصر القديمة، نشرة الدار المصرية السعودية بالقاهرة، 2005. وفلاسفة أيقظوا العالم بطبعاته المختلفة في دار الثقافة للنشر والتوزيع، ودار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1997.

إن هذه القصيدة التي عُدت في نظر ريفو أقرب شيء إلى صلاة من الصلوات المسيحية، استطاعت أن توطد بين الآلهة والناس ذلك الاتصال الشخصي الذي يبيح العبادة والصلاة والتقوى الواثقة[1]، التي تفيض حماسة وتدينًا.

إن هذه النغمة الصوفية التي تميزت بها فلسفة كليانتس، وكشفت عنها هذه القصيدة كان لها بالإضافة إلى تعبيرها عن تلك الروح الرواقية الأصيلة الداعية إلى التناغم والتعاطف بين الإنسان والطبيعة والألوهية، والداعية إلى قراءة الكون قراءة خيرة لا تجد فيه إلا كل ما هو خير نتيجة العناية الإلهية المبثوثة في كل جوانبه، أقول إنها بالإضافة إلى تعبيرها عن تلك الروح الرواقية الأصيلة، كان لها آثارها السلبية على العلم والتطور العلمي، فقد احتفظ لنا المؤرخون بقصة معارضة كليانتس لاكتشاف العبقري الفلكي اريستارخوس الساموسي أن الأرض تدور حول محورها وحول الشمس، لقد عارض كليانتس أريستارخوس حينما أعلن ذلك واتهمه أمام الأثينيين بإقلاق راحة الآلهة وبالمروق من الدين لمحاولته أن يزحزح هستيا موطن الكون من مكانها[2]. وبالطبع فقد صدق الأثينيون كليانتس لتعبيره عن مشاعرهم الدينية ورفضوا تصديق الكشف العلمي المثير لأريستارخوس الذي كان يمكن بمقتضاه تجاوز عدة قرون من الجمود العلمي عند نظرية مركزية الأرض التي ظلت سائدة حتى نجح العلماء المحدثون في إعادة نظرية أريستارخوس إلى الحياة وتقديمها كنظرية علمية رصينة على يد جاليليو وكبلر ونيوتن.

ثالثًا: كريسبوس Chrysippus

يعد كريسبوس من أهم فلاسفة الرواق على الإطلاق؛ إذ يعتبره البعض المؤسس الثاني للمدرسة الرواقية حتى قيل إنه لولاه لما قامت للمدرسة الرواقية قائمة بعدما شهدته من اضمحلال في عهد كليانتس[3]، فقد كان لكريسبوس فضل الدفاع عن المدرسة ضد

(1) A. Rivaud, Les Grands Courants De La Pensee Antique, P.174.

نقلًا عن: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 65.

(2) د. عثمان أمين، نفس المرجع، ص 66.

(3) نفسه، ص 67.

هجمات منتقديها وجمع شمل التلاميذ الرواقيين وزيادة الإقبال عليها، فضلًا عن أنه صاحب الإسهام الأكبر في تأسيس المنطق الرواقي بشهادة ديوجين اللايرتي ومؤرخي المنطق عبر العصور.

أتى كريسبوس بن أبوللونيوس Apollonius إما من مدينة صولي Soli أو من قبرص Tarsus. وقد ولد حسب ديوجين اللايرتي عام 282ق.م[1]، وفي روايات أخرى ولد بين عامي 281 - 277ق.م[2].

(أ) حياته وأساتذته:

وقد توفي بعد أن عاش حوالي ثلاثة وسبعين عامًا. وكان ذلك بين عامي 208 أو 206 ق.م[3]. وقد قيل في سبب وفاته روايات طريفة؛ فقد روي أنه مات من شدة الضحك حينما رأى جحشًا صغيرًا وقد أكل التين الخاص به على طبق الفضة. وفي رواية أخرى أنه مات من إفراطه في الشراب، وقد قيل إنه لما رأى الجحش الصغير وقد أكل التين قال وهو مستغرق في الضحك: والآن أعطوا له شراب النبيذ الخالص حتى يغسل معدته من التين ثم مات[4].

لقد جاء كريسبوس إلى أثينا للاستماع إلى زينون حسب رواية ديوكليس Diucles ومعظم الناس، ثم تتلمذ فيما بعد على كليانتس، ولكنه فيما يروي ديوجين قد اختلف عنهما في معظم الآراء. وقد كان من ذوي القدرات الجدلية الهائلة لدرجة أن البعض قالوا في ذلك لو أن الآلهة كانت بحاجة إلى الجدل لاصطنعوا الطريقة الجدلية لكريسبوس. وقد روي عنه قوله في هذا الصدد إنه ليس بحاجة إلا إلى تقرير المسألة التي يراد البرهان عليها وهو كفيل بأن يجد هذا البرهان عليها[5].

---

(1) D. L., Op. Cit., Vii-Ch. 7-174, Eng. Trans. P.287.

(2) Zeller (E.), Op. Cit., P.210.

وأيضًا: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 67.

(3) D. L., Op. Cit. وأيضًا: Zeller, Op. Cit.

(4) D. L., Op. Cit., P.298. وانظر أيضًا: Lempriere's Dictionary, P.147.

(5) D. L., Op. Cit., P.289. وأيضًا: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق.

وقد أخبرنا هيكاتو Hecato أنه قد اتجه إلى المدرسة الفلسفية؛ لأن الثروة التي كان قد ورثها عن والده قد صودرت لصالح الخزينة الملكية. وقد روى أنه كان كثير الكتابة حيث أخبرنا الرواة أنه كان يكتب خمسمائة سطر في اليوم الواحد[1].

وبالإضافة إلى تتلمذ كريسبوس على فلاسفة الرواق وخاصة كليانتس، فقد روى سوتيون Sotion الإسكندراني أنه كان يحضر الدروس التي كان يلقيها اركسيلاوس ولاقيدس في الأكاديمية التي كانت منافسة آنذاك للرواقية. وقد قال ديوجين: إن هذا هو ما يفسر لنا أنه قد كتب «رسالة في مناقب العادة وفي مساوئها» كما يفسر استعماله منهج الأكاديمية في الحديث عن الأحجام والأعداد. كما أن شيشرون قد ذكر شيئًا عن مضمون رسالة كريسبوس هذه التي جمع فيها بعض أقوال الأكاديميين وحججهم على تناقض الحقيقة. وقد أضاف شيشرون أن كارنيادس - وهو من أنصار الأكاديمية الجديدة لم يكن بحاجة إلى أن يخترع حججًا جديدة لهدم معيار الحقيقة، بل كان يكتفي بما أورده كارنيادس في رسالته التي ذكرها[2].

وقد شكك د.عثمان أمين في رواية «سوتيون» عن تتلمذ كريسبوس على فلاسفة الأكاديمية؛ حيث اعتبر أنها مجرد افتراض محض قصد منه أن يفسر لنا وجود نظريات أكاديمية معروضة في مؤلفات كريسبوس، فلعل هذا كان يدل في واقع الأمر على رغبة الأخير في أن يقف تمام الوقوف على حجج خصومه، ويدل على تحريه الدقة في العلم بآرائهم[3].

ولعل في تشكيك أستاذنا د. عثمان أمين في الرواية السابقة ما يدل على أن كريسبوس لم يتلق الفلسفة إلا على يد معلميه الرواقيين. ويبدو أن الروايات القديمة تؤكد ذلك؛ حيث روى ديوجين اللايرتي أنه حينما لامه البعض على عدم ذهابه مع الجمهور

---

(1) D. L. Op. Cit., Vii-181, Eng. Trans, P.291.

(2) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 68. وانظر: D. L., Op. Cit., Vii-184, Eng. Trans., P.298.

(3) نفسه.

للاستماع إلى دروس أرستون Ariston أجابهم قائلًا: «لو أنني قد تابعت الجمهور في ذلك لما درست الفلسفة!»[1].

لقد كان كريسبوس فيما يبدو من الروايات المختلفة حوله شخصية قوية متغطرسة على حد رواية ديوجين الذي أشار في هذا الصدد إلى أنه لم يهد أي من كتاباته إلى أي من الملوك الذين عاصرهم[2]. وفي هذا دلالة على أنه قد خالف العادة التي كانت سائدة في هذا الزمان من اتصال الفلاسفة وصداقتهم للملوك والأمراء؛ فقد كان زينون صديقًا لانتيجون ملك مقدونيا كما ذكرنا، كما كان سفيروس الرواقي قد اتصل بالملك كلومين ثم ببلاط الملك فيلوباتر بالإسكندرية[3].

(ب) مؤلفاته:

كان كريسبوس فيما يروي عنه الأقدمون غزير الاطلاع كثير التأليف، فقد كتب أكثر من سبعمائة كتاب لم يتبق منها سوى شذرات قليلة، وقد اتسعت اهتمامات كريسبوس في هذه المؤلفات حتى قارنه البعض بأرسطو في موسوعيته وتنوع كتاباته بين العلوم المختلفة، لكن أهم هذه المؤلفات قد صبت في الموضوعات التي دار حولها الفكر الرواقي؛ حيث تركز كتاباته في المنطق والطبيعيات والأخلاق، وقد جاء في قائمة ديوجين التي سنورد جانبًا منها فيما بعد حوالي 119 كتابًا في المنطق الكثير منها لا يزيد ما كتبه فيها عن فصل واحد، كما جاء فيها حوالي 43 كتابًا في الأخلاق. والطريف أن هذه القائمة التي أوردها ديوجين - كما سنلاحظ - لم يرد فيه شيئًا عن مؤلفاته في الجوانب الأخرى من اهتماماته، وبالذات في الطبيعيات والإلهيات.

---

(1) D. L., Op. Cit., Vii-182, P.291.

(2) Ibid., 185, Eng. Trans, P.295.

(3) د. عثمان أمين، نفس المرجع، ص 96.

وإليك بعض ما ورد في قائمة ديوجين من مؤلفات لكريسبوس[1]:

أولاً: كتاباته المنطقية

(أ) المنطق:

1 - مباحث المنطق.

2 - التعريفات الجدلية المعنونة «إلى مترودورس» - ستة كتب.

3 - عن الحدود المستخدمة في الجدل المعنونة «إلى زينون» - كتاب واحد.

4 - فن الجدل المعنون «إلى اريستا جوراس Aristagoras» - كتاب واحد.

5 - الأحكام الافتراضية المحتملة المعنونة «إلى ديوسكريدس Dioscurides» - أربعة كتب.

(ب) المنطق الذي يتعامل مع الموضوع المادي:

*** المجموعة الأولى:**

1 - عن الأحكام Of Judgments - كتاب واحد.

2 - عن الأحكام المركبة أو التي ليست بسيطة - Not Simple - كتاب واحد.

3 - عن الأحكام المركبة. Of The Complex Jud المعنونة «إلى أثينادس Athenades» - كتابان.

4 - عن الأحكام السالبة المعنونة «إلى اريستاجوراس» - ثلاثة كتب.

5 - عن الأحكام الموجبة المعنونة «إلى أثينودورس Athenodorus» - كتاب واحد.

6 - عن الأحكام المعبر عنها بمعاني المنع أو عدم الوجود Privation المعنونة «إلى ثياروس Thearus» - كتاب واحد.

---

(1) D. L., Op. Cit., Vii-(190-202), Eng. Trans, Pp.299-319.

7 – عن الأحكام المبهمة (غير المعرفة). Indefinite Jud المعنونة «إلى ديون Dion» – ثلاثة كتب.

8 – في أنواع الأحكام غير المُعرفة – أربعة كتب.

9 – في أحكام الزمن التام Perfect Tense – كتابان.

* **المجموعة الثانية:**

1 – عن الأحكام الانفصالية الصادقة – True Dis Junctive المعنونة «إلى جورجبيدس Gorgippides» – كتاب واحد.

2 – عن الأحكام الشرطية الصادقة True Hypothetical المعنونة «إلى جورجبيدس Grorgippides» – أربعة كتب.

3 – في الحجة التي تستخدم ثلاث حدود المعنونة أيضًا «إلى جورجبيدس» – كتاب واحد.

4 – في أحكام الإمكان Possibility المعنونة «إلى كليتوس Clitus» – أربعة كتب.

5 – رد على عمل فيلو عن المعاني A Reply To The Work Of Philo On Meanings – كتاب واحد.

6 – في مسألة: ما الأحكام الزائفة .False Judg – كتاب واحد.

* **المجموعة الثالثة:**

1 – عن الحتميات (الإلزاميات) Of Imperatives – كتابان.

2 – عن طرح التساؤلات – كتابان.

3 – عن الاستقصاء (البحث) Of Inquiry – أربعة كتب.

4 – ملخص في الاستجواب والبحث. Interrogationand Inq – كتاب واحد.

3 – عن الألفاظ والأساليب الشاذة المعنونة «إلى ديون» – أربعة كتب .

4 – عن الحجة المتسلسلة Of The Sorites Argument مطبقة على الكلام المنطوق – كتاب واحد .

5 – في الكلام المغلوط On Sonlecistic – كتاب واحد .

6 – في الجُمل المغلوطة On Solecisms Sentences المعنونة «إلى ديونيسيوس» – كتاب واحد.

7 – الجمل المخالفة للاستخدام العادي،كتاب واحد.

8 – قول Diction معنونة «إلى ديونيسيوس»، كتاب واحد.

* **المجموعة الثانية:**

1 – عن عناصر الكلام أو الكلمات المنطوقة، خمسة كتب.

2 – عن تنظيم الكلمات المنطوقة، أربعة كتب.

3 – عن تنظيم أو عناصر الجمل المعنونة «إلى فيليب Philip»، ثلاثة كتب.

4 – عن عناصر الخطاب المعنونة «إلى نيكياس Nicias»، كتاب واحد.

5 – عن الحد النسبي، كتاب واحد.

* **المجموعة الثالثة:**

1 – ضد أولئك الذين يعارضون القسمة Division، كتابان.

2 – في الصور الغامضة للخطاب المعنونة «إلى أبوللاس Appollas»، أربعة كتب.

3 – في الالتباسات المجازية On Figurative Ambiguities،كتاب واحد.

4 – عن الالتباس في ضروب الأقيسة الشرطية، كتابان.

5 – رد على عمل بانيثودس Panthoides في الالتباسات Ambiguities، كتابان.

6 - مدخل لدراسة الالتباسات، خمسة كتب.

7 - ملخص للعمل عن الإلتباسات، معنونة «إلى ابكراتيس Apicrates»، كتاب واحد.

8 - مواد جمعت من أجل المقدمة لدراسة الالتباسات، كتابان.

(د) المنطق الخاص بالأقيسة والشروط والضروب:

*** المجموعة الأولى:**

1 - كتاب الحجج والضروب المعنون «إلى ديوسكريدس Dioscurides»، خمسة كتب.

2 - عن الأقيسة، ثلاثة كتب.

3 - عن بناء أو تركيب الضروب Of The Construction Of Moods، معنون «إلى ستيساجوراس Stesagoras»،كتابان.

4 - مقارنة الحجج المعبر عنها في الضروب، كتاب واحد.

5 - عن الاستدلالات Of Inferences معنونة «إلى أريستاجوراس»، كتاب واحد.

6 - كيف أن نفس القياس يمكن أن يستنبط منه ضروب عديدة؟، كتاب واحد.

7 - رد على الاعتراضات ضد تحليلات الأقيسة، ثلاثة كتب.

8 - رد على عمل فيلو Philo's Work عن الضروب معنونة «إلى تيموستراتوس Timostratus»، كتاب واحد.

9 - مجموعة الكتابات المنطقية، معنونة «إلى تيموقراطس Timocrates وفيلوماتيس Philomathes»، نقدًا لأعمالهم عن الضروب والأقيسة، كتاب واحد.

*** المجموعة الثانية:**

1 - في الحجج القاطعة (الجازمة) .On Conclusive Argu، معنونة «إلى زينون»، كتاب واحد.

2 – في الأقيسة الأولية غير المبرهنة، معنونة «إلى زينون»، كتاب واحد.

3 – في تحليل الأقيسة، كتاب واحد.

4 – عن قواعد الأقيسة، كتاب واحد.

5 – عناصر الأقيسة، معنونة «إلى زينون»، كتاب واحد.

6 – عن الأقيسة ذات الأشكال المغلوطة، خمسة كتب.

7 – أبحاث في الضروب، معنونة «إلى زينون وفيلوماتيس Philomathes»، كتاب واحد.

*** المجموعة الثالثة:**

1 – في الحجج المتغيرة، معنونة «إلى أثينادس Athenades»، كتاب واحد (وهو كتاب مزيف – منتحل).

2 – الحجج المتغيرة التي تخص المعنى، ثلاثة كتب (مزيفة أيضًا).

3 – رد على امينياس «الأقيسة الانفصالية»، كتاب واحد.

*** المجموعة الرابعة:**

1 – الأقيسة الشرطية على القوانين، معنونة «إلى ميليجر Meleager»، كتاب واحد.

2 – الأقيسة الشرطية التي تستخدم كمقدمة، كتابان.

3 – الأقيسة الشرطية المكونة للنظريات، كتابان.

4 – حلول للحجج الشرطية عند هيدلوس، Hedylus، كتابان.

5 – حلول للحجج الشرطية للإسكندر، ثلاث كتب (مزيف – منتحل).

6 – في شرح الرموز On Explanatory Symbols، معنونة «إلى لاؤداماس Laodamas»، كتاب واحد.

*** المجموعة الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة:**

تتضمن عشرين كتابًا من المؤلفات المنطقية عن الحجج المغالطية والألغاز والحجج السالبة وكتبًا للرد عليها ومناقشة أصحابها .

*** المجموعة التاسعة:**

1 - عن المغالطات المنطقية Of Sophisms، معنونة «إلى هيراقليدس Heraclides وPollis»، كتابان.

2- عن الألغاز الجدلية Of Dialectic Puzzles، معنونة «إلى ديوسكوريدس Dioscurides»، خمسة كتب.

3 - رد على منهج اركسيلاوس Arcesilaus، مهدى إلى سفايروس Sphaerus، كتاب واحد.

*** المجموعة العاشرة:**

1 - هجوم على الحس المشترك، معنونة «إلى مترودورس»، ستة كتب.

2 - دفاع عن الحس المشترك، معنونة «إلى جورجبيدس Gorgippides»، سبعة كتب.

ثانيًا: كتاباته الأخلاقية

(أ) كتابات تتناول تصنيف المفاهيم الأخلاقية:

*** المجموعة الأولى:**

1 - مجمل النظرية الأخلاقية، معنونة «إلى ثيوبوروس Theoporos»، كتاب واحد،

2 - المباحث الأخلاقية، كتاب واحد.

3 - المقدمات المحتملة للمبادئ الأخلاقية، معنونة «إلى فيلوماتس Philomathes»، ثلاثة كتب.

4 - تعريفات الخير أو الفاضل، معنونة «إلى مترودورس»، كتابان.

5 - تعريفات السيئ أو الشرير، معنونة «إلى مترودورس»، كتابان.

6 - تعريفات الوسط الأخلاقي، معنونة «إلى مترودورس»، كتابان.

7 - تعريفات الأفكار الرئيسية Generic Nations في الأخلاق، معنونة «إلى مترودورس»، سبعة كتب.

8 - تعريفات مرتبطة بالفروع الأخرى من العلم، معنونة «إلى مترودورس»، كتابان.

*** المجموعة الثانية:**

1 - عن التشبيهات Of Similes، معنونة «إلى أرستوكليس Aristocles»، ثلاثة كتب.

2 - عن التعريفات، معنونة «إلى مترودورس»، سبعة كتب.

*** المجموعة الثالثة:**

1 - حساب احتمالات مساندة التعريفات، معنونة «إلى ديوسكوريدس»، كتابان.

3 - عن التصنيفات، كتاب واحد.

4 - عن المتضادات Of Contraries، معنونة «إلى ديونيسيوس»، كتابان.

5 - عن الأجناس والأنواع ومعالجة المتضادات، كتاب واحد.

*** المجموعة الرابعة:**

1 - عن الاشتقاقات الجوهرية Of Etymological Matters، معنونة «إلى ديوكليس»، سبعة كتب.

2 - ملاحظات عن الاشتقاق، معنونة «إلى ديوكليس»، أربعة كتب.

*** المجموعة الخامسة:**

1 - عن الأمثال (الأقوال المأثورة) Of Proverbs، معنونة «إلى زينودوتس Zenodots»، كتابان.

2 – عن القصائد Of Poems، معنونة «إلى فيلوماتيس»، كتاب واحد.

3 – في الطريقة الصحيحة لقراءة الشعر، كتابان.

4 – رد على الكريتيين Crities، معنونة «إلى ديودورس»، كتاب واحد.

(ب) كتابات تتناول الحس الشائع ومنابع العلوم والفضائل:

*** المجموعة الأولى:**

1 – ضد تحسين (ترميم) الصور الملونة Paintings، معنونة «إلى تيموناكس»، كتاب واحد.

2 – كيف نسمي أي شيء ونكوّن مفهومًا عنه؟، كتاب واحد.

3 – عن المفاهيم أو التصورات Conceptions، معنونة «إلى لاؤداماس Laodamas»، كتابان.

4 – عن الرأي أو الظن، معنونة «إلى بيثوناكس Pythonax»، ثلاثة كتب.

5 – براهين على أن الرجل الحكيم لا يستمسك بالآراء، كتاب واحد.

6 – عن الإدراك (الفهم)، عن المعرفة وعن الجهل، أربعة كتب.

7 – عن العقل، كتابان.

8 – عن استعمال العقل، معنونة «إلى ليبتينس Leptines».

*** المجموعة الثانية :**

1 – عن الجدل، معنونة «إلى اريستوكريون Aristocreon»، أربعة كتب.

2 – عن الاعتراضات الموجهة ضد المجادلين، ثلاثة كتب.

3 – عن الخطابة، معنونة «إلى ديوسكوريدس Dioscurides»، أربعة كتب.

*** المجموعة الثالثة:**

1 – عن الحالة السوية، أو العادة، عن العقل، معنونة «إلى كليون Cleon»، ثلاثة كتب.

2 – عن الفن واللافني Of Art And The Inartistic، المعنون «إلى اريستوكريون»، أربعة كتب.

3 – عن الفرق بين الفضائل، معنونة «إلى ديودوروس»، أربعة كتب.

4 – عن مميزات الفضائل المتعددة، كتاب واحد.

5 – عن الفضائل، معنونة «إلى بولليس Pollis»، كتابان.

(جـ) كتابات عن الأشياء الخيرة والشريرة:

*** المجموعة الأولى:**

1 – عن الخير أو القيم الجميلة والسرور، معنونة «إلى أريستوكريون»، عشرة كتب.

2 – البراهين على أن السرور ليس الغاية النهائية للفعل، أربعة كتب.

3 – براهين على أن السرور ليس هو الخير، أربعة كتب.

4 – عن الحجج التي تستخدم عادة بدلًا من السرور.

وبالطبع فهذه القائمة المطولة من كتب كريسبوس التي وضعها ديوجين لم تسلم من انتقادات النقاد؛ حيث جاءت مضطربة فاختلط فيها المنطقي بالأخلاقي والعكس أحيانًا رغم أن ديوجين أكد من البداية أنه سيقدم القائمة مرتبة حسب موضوعاتها. وقد شكك إميل برييه في كتابه عن كريسبوس في أن يكون الفيلسوف نفسه هو مصدر هذا الفهرس لمؤلفاته، ورأى أنه ربما يكون من وضع أحد أمناء المكتبات القديمة الذين يجهلون أهم معاني الفلسفة الرواقية[1].

ورغم هذه الانتقادات التي وجهت إلى هذه القائمة من مؤلفات كريسبوس التي ربما يكون بعضها منتحلًا، وبعضها مزيفًا وبعضها مكررًا، إلا أنها قد كشفت عن مدى سعة أفق صاحبها وشدة تركيزه على القضايا المنطقية والأخلاقية والمعرفية في هذه الكتابات. كما كشفت عن قدراته الجدلية الفائقة التي جعلته يشتبك في معارك جدلية عديدة سواء مع معارضي الفلسفة الرواقية بجوانبها المختلفة، أو مع أقرانه من الرواقيين أو مع المعاصرين له عمومًا.

(1) انظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 71 - 72. وراجع: Brehier (E): Chrysippe, P.20-22.

وعلى أي حال، فإن من أهم جوانب النقص في القائمة التي أثبتها ديوجين لمؤلفات كريسبوس، أنها لم تشتمل على ما كتبه في الطبيعيات، وقد ذكر له بربيه نقلًا عن شيشرون ومصادر أخرى عدة مؤلفات في الطبيعيات والأخلاق، منها[1]:

1 - رسالة في النفس.

2 - رسالة في الآلهة.

3 - رسالة في القضاء والقدر.

4 - رسالة في العناية.

5 - رسالة في الأهواء.

6 - رسالة في الفرق بين الفضائل.

7 - رسالة في الجمهورية .

والحقيقة التي ينبغي أن نذكرها أن ديوجين اللايرتي قد ذكر بعض هذه المؤلفات وغيرها في سياق حديثه عن كريسبوس وفلسفته[2]، وإن كان لم يضعها ضمن التصنيف الكامل لمؤلفات كريسبوس.

(جـ) لمحات من آرائه المنطقية والفلسفية:

لقد حمل كريسبوس كما أشرنا سابقًا عبء إعادة بناء المذهب الرواقي بعد نجاحه في الدفاع عن حملات المهاجمين ضده؛ فقد وفق كريسبوس في الرد على مهاجمي المدرسة سواء من الأبيقوريين أو من الشكاك الذين اكتظت بهم أكاديمية أفلاطون في عصره، وبالذات موقف الأخيرين النقدي؛ حيث كان على كريسبوس أن يناهض

(1) نقلًا عن: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 72.

(2) انظر على سبيل المثال: D. L., Op. Cit., Vii (187-189), Eng. Trans, P.297.

حيث يذكر له ديوجين: كتاب «عن فلاسفة الطبيعة القدامى»، وكتاب «الجمهورية»، وكتاب «عن العدالة» وغيرها.

أدلتهم ويقارع حججهم بما لا يقل عنها في القوة والبراعة؛ مما اضطره إلى أن يبتدع منطقًا جديدًا دقيقًا؛ مما أكسبه قدرة جدلية فائقة. وقد نجح كريسبوس ليس فقط في صد هجمات هؤلاء وتوضيح المسائل الغامضة حتى عند أساتذته زينون وكليانتس، فقد كان له في ذلك فضل بناء المنطق الرواقي وتقديم معيار واضح للمعرفة واليقين، وكذلك كان له فضل بناء علم النفس الرواقي. ولا شك أنه نجح - فيما يقول د.عثمان أمين - في تنظيم المذهب الرواقي وبسطه بسطًا ثبتت به دعائم الرواقية على مدى خمسة قرون حتى جاء أفلوطين السكندري فقوض بفلسفته جميع المذاهب المادية[1].

ففي مجال المنطق استطاع كريسبوس أن يطور ما بدأه مناطقة المدرسة الميجارية البارزين (أبوليدس، ديدرو - وفيلون) وماتعلمه زينون من ثانيهم، حتى أنه نسب إليه وإلى الرواقيين ما سبق أن اكتشفه المناطقه الميجاريون؛ فقد تعهد الرواقيون - وخاصة كريسبوس - المنطق بالرعاية خلال فترة طويلة حسب تعبير بوشنسكي حتى أصبح منطقًا رواقيًا، بينما كان الأكثر صحة أن يسمى بالمنطق الميجاري - الرواقي[2].

وعلى أي حال فقد عرف كريسبوس على مدار العصور القديمة كمنطقي بارز[3]، رغم أن معظم ما كتبه قد فقد إلا أن مجرد الاطلاع على قائمة مؤلفاته المنطقية السابق - ذكرها تكشف بما لا يدع مجالا للشك أنه كان بالفعل منطقيًا بارزًا اهتم بالبحث في كل المباحث المنطقية بدءًا من تحليل صور الكلام (الخطاب) والتصورات المنطقية، حتى بناء القضايا والأقيسة وخاصة الشرطية منها سواء القضايا والأقيسة الشرطية المتصلة أو القضايا والأقيسة الشرطية المنفصلة وضروبها المختلفة. كما كشفت اهتمامه أيضًا بالبحث في المغالطات المنطقية والألغاز الجدلية والرد على أصحابها. وقد كان له فضل كبير في مجال دراسة ما سمي لديه بالالتباس؛ حيث كتب مدخل إلى الالتباس، وكتب

(1) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 75.

(2) بوشنسكي: المنطق الصوري القديم، ترجمة د. إسماعيل عبدالعزيز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1996، ص 198.

(3) انظر: نفس المرجع السابق، ص 199.

عن الالتباسات المجازية، وتحدث عن الالتباس في ضروب الأقيسة الشرطية. وقد تمحورت الكثير من كتاباته المنطقية حول الرد على معاصريه من مختلف الاتجاهات الفكرية من ذوي الاهتمامات المنطقية، ونظرة واحدة إلى عناوين تلك المؤلفات المنطقية لكريسبوس تكشف عن أسماء هؤلاء المناطقة الذين واجههم كريسبوس أو دخل معهم في مناقشات منطقية.

وقد اهتم كريسبوس أيضًا بالبحث في القضايا المختلفة والضرورية؛ حيث واصل اهتمام كلٍّ من ديدرو وفيلون الميجاريين في هذا الصدد، وربما حسب ما يرى بوشنسكي يكون قد اتفق مع فيلون في بعض ما ذهب إليه حول معنى القضية الضرورية والممكنة؛ حيث كان فيلون يرى «أن القضية تكون ممكنة في حال ما إذا كانت فقط تسمح بالصدق بطبيعتها الداخلية، بينما القضية الضرورية بأنها ما تكون صادقة ولا تسمح بالكذب في طبيعتها الذاتية»[1]. أما كريسبوس فقد ذهب إلى أن القضية الممكنة هي التي تسمح بالوجود الصادق شريطة ألا تمنع الظروف الخارجية وجودها الصادق. بينما القضية الضرورية فهي التي تكون صادقة ولا تسمح بوجود الكذب أو تكون ممتنعة من الكذب عن طريق الظروف الخارجية[2].

وقد ذكر ديوجين اللايرتي أن كريسبوس قد استخدم حججًا منطقية، مثل[3]:

«ماليس في المدينة، فليس في البيت أيضًا

لا بشر في المدينة

إذن فلا بشر في البيت».

---

(1) انظر: نفسه، ص 209 - 211.

(2) نفسه، ص 211.

(3) D. L., Op. Cit., Vii (186-187), Eng. Trans. P.295-297.

وانظر أيضًا: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 70 - 71.

وأيضًا:

«يوجد رأس ما

وذلك الرأس ليس لك

إذن فهناك رأس ليس لك

وإذن فأنت بدون رأس».

وكذلك:

«إذا كان شخص ما في ميجارا فهو ليس في أثينا

والآن لايوجد أحد في ميجارا

إذن لا يوجد أحد في أثينا».

وأيضًا:

«إذا قلت شيئًا فإنه يخرج من بين شفتيك

وأن تقول عربة

إذن فهنالك عربة تمر من بين شفتيك».

وكذلك:

«إذا لم تكن أبدا قد فقدت شيئًا، فأنت ما زلت تملكه

ولكنك لم تفقد أبدًا قرونًا

إذن فأنت لك قرون».

وبالطبع فإن هذه الحجج تكشف مدى اهتمام كريسبوس بنمط آخر من القضايا غير نمط القضايا في المنطق الأرسطي، هي القضايا الشرطية التي تهتم بالجانب المادي وقياس الصدق على ما في الواقع المادي. وليس فقط بالصدق الصوري الذي كان أهم ما تميز به المنطق الأرسطي.

أما في مجال الفلسفة، فلا يمكن الحديث بصورة دقيقة أو موثقة عن آرائه الفلسفية؛ حيث إن كل ما يبدو من قائمة مؤلفاته التي فقدت أنه قد اهتم بالبحث في معنى الفضيلة والخير والسرور، وميز بين الفضائل المتعددة، كما اهتم بمناقشة مجمل النظريات الأخلاقية السابقة على النظرية الرواقية أو المعاصرة لها، وقدم رأيه حول المبادئ الأخلاقية، وناقش قضية الوسط الأخلاقي. كما اهتم أيضًا بموضوع النفس، وقدم فيما يبدو نظرية في الأهواء والانفعالات، كما ناقش قضية القضاء والقدر والعناية الإلهية، كما بحث في قضايا المعرفة وركز على المعرفة العقلية واستخدم العقل، كما كتب عن الحس الشائع ومنابع المعرفة العلمية، كما تكشف هذه القائمة لمؤلفاته أيضًا عن بعض اهتمامه بموضوعات فلسفة الفن والجمال؛ حيث كتب عن القصائد وكيفية القراءة الصحيحة للشعر، كما كتب عن الفنون الجميلة، وبالذات فن التصوير وكيفية ترميم الصور القديمة الملونة.

وقد أفادنا القدماء وخاصة ديوجين اللايرتي عن أسلوبه في تلك الكتابات الفلسفية؛ حيث قالوا إن أسلوبه كان فظًّا غليظًا، وكان يستخدم لغة غير مهذبة وشائنة. وقد ضربوا لنا أمثلة على ذلك؛ فقد ذكر ديوجين أنه قد تفوه في مؤلفه عن «فلاسفة الطبيعة الأقدمين» في حوالي السطر الستمائة بألفاظ بذيئة لا تليق بجلال الآلهة عن قصة «هيرا» و«زيوس». إنه قد استخدم لغة لا تليق إلا بأبناء الشوارع وليس بأولئك المؤمنين المتقين المؤمنين بالآلهة[1].

ومن قبيل آرائه المتطرفة التي تعبر عن جرأته وعدم التزامه بالمبادئ الأخلاقية السائدة في عصره، قوله في مؤلفه «الجمهورية» بالسماح بالزواج من الأقربين؛ حيث أجاز زواج الأمهات من أبنائهم وأخواتهم، والإخوة بالأخوات، والآباء من الأبناء... إلخ، وقوله في الكتاب الثالث من مؤلفه عن «العدالة» في السطر الألف - بالسماح بأكل جثث الموتى[2].

(1) D. L., Op. Cit., Vii (187-188), Eng. Trans P.297.

(2) Ibid.

وبالطبع فإن هذا الأسلوب الفظ واللغة غير المهذبة التي استخدمها كريسبوس، وكذلك تلك الآراء المتطرفة الجريئة التي أعلنها، لا ينبغي أن يمنعانا عن الاعتراف بفضل كريسبوس على المذهب الرواقي. كما لا ينبغي أن تصرفنا عن النظر إلى آرائه الإيجابية وإبداعاته المنطقية والفلسفية. وقد حدثنا شيشرون عن بعض هذه الآراء الإيجابية في مجال الفلسفة، فقال إن كريسبوس يعد صاحب النظرية التي تفرق بين العلل الأولى والعلل الثواني، تلك النظرية التي نجح من خلالها في التوفيق بين نظرية القضاء والقدر وبين فكرة المسئولية والحرية الأخلاقية؛ حيث قال إن القضاء المحتوم إنما ينصب على العلل الثواني. أما ميولنا فهي العلل الأولى؛ حيث إنها في مقدورنا ونحن أحرار في توجيهها حسبما نشاء[1].

(1) نقلًا عن: عثمان أمين، نفس المرجع، ص 72.

الفصل الثاني

المنطق ونظرية المعرفة

تمهيد: مفهوم الفلسفة ـ وأقسامها:

لقد لخص لنا شيشرون معنى الفلسفة عند الرواقيين قائلًا إنها تمثل العلم بالأمور الإلهية والأمور البشرية[1] معًا، ولما كان العقل في اعتقادهم هو العنصر المشترك بين العالم الإلهي وعالم البشر، فقد صح أن يقال في تعريف الفلسفة؛ بأنها علم الموجودات العاقلة، وبعبارة أخرى هي علم الأشياء كلها لأن الأشياء الطبيعية مندمجة عندهم في الأشياء الإلهية، كما أن البشر هم جزء من عالم الأشياء الطبيعية، وإن تميزوا بالعقل الذي يقربهم شيئًا ما من العالم الإلهي.

إن المذهب الرواقي يقسم الفلسفة إلى ثلاثة أجزاء؛ أولها يتعلق بالطبيعيات والآخر يتعلق بالأخلاق والثالث يتعلق بالمنطق. وقد كان زينون أول مَن صاغ هذا التقسيم لأجزاء المذهب الفلسفي الرواقي في شرحه للمذهب، وكذلك فعل كريسبوس في الكتاب الأول من عرضه للمذهب، وكذلك في الكتاب الأول من كتابه عن «الطبيعيات». وأيضًا هذا ما قاله أبو للودورس وسيلوس Syllus– في الجزء الأول من كتابهما «مدخل إلى المذهب الرواقي»، وكذلك أيضا قال ايدروموس Eudromus في عناصر رسالته عن

---

(1) نقلًا عن: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 84.

الأخلاق، وكذلك فعل أيضًا ديوجينز البابلي Diogenes the Baylonian وبوسيدونيون Posidonius[1].

إذن لقد اتفق الرواقيون القدامى تقريبًا على هذا التقسيم الثلاثي لأجزاء الفلسفة الرواقية. ومن الواضح أنهم قد دمجوا نظرية المعرفة في المنطق، بينما نظروا إلى فلسفة الطبيعة وفلسفة الأخلاق كجزئين مستقلين.

ولقد اتفق الرواقيون كذلك على أن العلاقة بين هذه الأجزاء الثلاثة علاقة عضوية وطيدة لدرجة أنهم شبهوا الفلسفة بالكائن الحي؛ فالمنطق يوازي فيه العضلات والعظم، والأخلاق فيه هي اللحم. أما فلسفة الطبيعة فهي أشبه بنفس هذا الكائن الحي. كما أنهم شبهوها أيضًا بالبيضة؛ المنطق يمثل قشرتها الخارجية، وتأتي بعده الأخلاق التي تمثل البياض، ثم تأتي فلسفة الطبيعة التي تمثل المركز أو صفار البيضة. وقد شبهوا الفلسفة كذلك بأنها كالحديقة المثمرة؛ فالمنطق يمثل سياجها أو سورها الخارجي، والأخلاق هي غلتها، والطبيعيات طينها وأشجارها. إنها – أي الفلسفة – أشبه عندهم أخيرا بمدينة محصنة مسورة ومحكمة بالعقل[2].

إن أقسام الفلسفة عند الرواقيين متحدة فيما بينها اتحادًا لا ينفصم؛ فلا يوجد جزء منها منفصلًا عن الآخر، ولكنها – فيما يقول ديوجين اللايرتي -: مختلطة أو ممتزجة معًا، وليست كما يعلمها البعض منفصلة. ولو أن بعض الرواقيين يبدأون تدريسهم بالمنطق، ثم يتبعونه بتدريسهم للطبيعيات وينتهون بتدريس الأخلاق. ومن بين هؤلاء كان زينون وكريسبوس و أرخيديموس Archedemus أيدروموس[3] Audromus. ولكن ديوجينز البطلمي كان يبدأ من الأخلاق، بينما كان أبوللودورس يضع الأخلاق في المرتبة الثانية. أما بانيتيوس Panaetius وبوسيدونيوس Posidonius فكانا يبدآن بالطبيعيات. وهذا ما أخبرنا به فانياس Phanias تلميذ الأخير في الكتاب الأول من كتابه «محاضرات بوسيدونيوس»[4].

(1) D. L., Op. Cit., Vii- 39, Eng. Trans. P.149-150.

(2) Ibid., 40, Eng. Trans. P.150.

(3) Ibid.

(4) Ibid., 41, P.150.

أما كليانتس فلم يكن يعتبر أن أقسام الفلسفة ثلاثة، بل كان يعتبرها ستة أجزاء أهمها: الديالكيتك، الخطابة،السياسة، الطبيعيات والإلهيات[1]. وقد خاض بعض الرواقيين في بيان تفاصيل أكثر لهذه الأقسام الثلاثة أو الستة؛ فقد قسم البعض الجزء المنطقي إلى علمين؛ علم الجدل وعلم الخطابة. بينما أضاف البعض تقسيمه إلى قسمين أحدهما يتعامل مع التعريفات، والآخر يختص بعلم القواعد أو المعايير. أما القسم الخاص بالقواعد والمعايير فهو يعنى باكتشاف الحقيقة. ومن خلال ذلك تتضح التصورات المختلفة التي نمتلكها. وعلم نفس النمو يستخدم القسم الخاص بالتعريفات كأدوات للتعرف على الحقيقة، فالتعريفات للحقائق هي التي نمسك بها عن طريق تلك التصورات العامة التي نمتلكها[2].

وهكذا يخوض الرواقيون في إبراز تفاصيل أكثر للعناصر المختلفة لأجزاء أو لأقسام الفلسفة لديهم؛ حيث تشتق النتائج من المقدمات، وتعود هذه إلى تلك؛ بحيث تبدو لك أقسام الفلسفة لديهم (المنطق - الطبيعيات والأخلاق) كوحدة واحدة تتراتب أجزاؤها وتتداخل عناصرها؛ بحيث يبدو لك الجزء وكأنه يكشف عن الكل، ويبدو لك الكل من خلال الكشف عن عناصره وتفاصيله. وبالطبع يختلف كل واحد من الرواقيين في نقطة البداية التي ينطلق منها، لكنهم في النهاية يشرحون أو يوضحون أو يتفلسفون عن نفس الموضوعات وبنفس الطريقة، وإن بدا بينهم بعض الاختلاف في ترتيب هذه الموضوعات أو في الطريقة التي يصلون منها إلى نفس النتائج.

أولًا: المنطق

(أ) بين المنطق والجدل والخطابة:

اهتم الرواقيون بمجال المنطق اهتمامًا واسعًا وعدوه بوجه عام آلة الفلسفة، وكانوا يعرفونه بأنه «علم القضايا التي قد تكون صادقة أو كاذبة أو لا تكون»[3]. وما يقال على

(1) Ibid.

(2) Ibid., 42, P.150.

(3) Ibid.

القضايا يقال على أجزائها؛ إذ إن موضوع المنطق عمومًا عندهم هو دراسة الحجج وأجزائها ألفاظًا وقضايا؛ وهدفه هو الوصول إلى معرفة الطرق البرهانية.

وقد ميز الرواقيون إلى حد ما بين علم المنطق (علم التعريفات الدقيقة والطرق البرهانية) وبين الجدل والخطابة؛ حيث إن الجدل Dialectic هو علم المناقشة الصحيحة بواسطة السؤال والجواب، بينما الخطابة Rhetoric هي علم الحديث حول الأشياء التي تظهر بوضوح من خلال الحديث المباشر البسيط[1].

أما الخطابة فلها عندهم ثلاثة أقسام؛ هي الخطاب التداولي Liberative والخطاب القضائي Forensic وخطاب المديح Panegyric. أما الجدل فيدور حول موضوعين رئيسيين؛ موضوعات الخطاب الجدلي واللغة المستخدمة فيه. وتنقسم هذه الموضوعات الجدلية إلى التصورات وكل ما يترتب عليها من تعبيرات مختلفة، القضايا المتضمنة فيها ونواتجها: المحمولات، الحدود الصحيحة أو المعكوسة، الأجناس والأنواع، الحجج وضروبها، الأقيسة والمغالطات الناتجة عن مضمون الاستدلال أو اللغة. وهذه تشتمل أيضًا على الحجج الصادقة والزائفة والمنفية[2].

أما الموضوع الرئيسي الثاني الذي يخص الجدل فهو المتعلق باللغة ويتضمن: اللغة المكتوبة وأجزاء الكلام مع مناقشة الأخطاء في تركيب الكلام المفردة، الأقوال الشعرية، الالتباسات في الأقوال الشفهية، والإدغام والموسيقى، وذلك بتحليل بعض فقرات مما كتبه الكتاب، في الحدود والفقرات والأسلوب[3].

(ب) نظريتهم في اللغة واللكتون – Lecton:

وعلى أي حال فقد قدم الرواقيون نظرية دقيقة ومعقدة في الصلة بين الفكر واللغة، فقد كانوا يرون فيما يبدو أن اللغة والفكر متطابقان، وذلك هو ما دعاهم إلى هذا الاهتمام

---

(1) Ibid.

(2) Ibid., 43 - 44, Eng. Trans. P.153 - 155.

(3) Ibid., 44, P.155.

الواسع بدراسة اللغة من أجل المنطق؛ حيث كانوا يعتقدون - كما أشرنا ضمنًا فيما سبق - أن الجدل يبحث فيما يدل به أي اللفظ وفيما يدل عليه أي المعنى (أي في الدال والمدلول). وقد كانوا يرون أن اللغة ليست مقصورة على الأصوات التي تصدر عن الفم وتستطيع الكتابة أن تمثلها، فمثل هذه الأصوات قد لا يكون لها معنى ومن ماهية اللغة أن تعبر عن معنى. والحقيقة أن اللغة توجد حتى ولو لم يكن هناك الكلام الملفوظ. فهناك كلام داخلي نفساني يكفي لاستعمال الفكر وهو غير الكلام الخارجي الملفوظ، ذلك الذي يعد أحد مظاهر الفكر المعبر عنه في هذا الكلام الملفوظ. والرواقيون يتحدثون في هذا الإطار الغامض عن شيء ما بين الكلمات التي ينطق بها الفم وبين المعاني التي يعرفها الفكر وهو تلك الصور المجردة اللامادية التي يسمونها «اللكتا»، وهو اسم يصعب أن نجد له - فيما يقول د.عثمان أمين -: مرادفًا عربيًّا، وقد يصح أن نسميه «المعبر عنه»، واللكتون Lecton هو ما يقصد باللفظ أعني ما يخطر ببالنا عند سماعه ولا يدركه الغريب عن لغتنا وهو ليس بشيء حقيقي موجود في الخارج، بل هو من الأشياء التي لا وجود لها إلا في الذهن. ومن أجل ذلك ميز الرواقيون في مباحثهم بين ثلاثة أمور؛ (1) الكلام Logos وهو مجموع الحروف الملفوظة أو المكتوبة. (2) مدلول الكلام أو مضمون الفكر وهو الذي يسمى لكتون Lecton، وهو بمثابة الوسط بين المفكر فيه والكلام الخارجي. (3) موضوع الكلام وهو الشيء الخارجي الحقيقي؛ فموضوع كلمة «الرواق» هو تلك الردهة المنقوشة التي كان يلقي فيها زينون دروسه[1].

ولا شك أن هذه النظرية الطريفة في العلاقة بين اللغة والفكر كانت من أكثر جوانب فلسفتهم اللغوية والمنطقية تعقيدًا، لكنها تتشابك بالطبع مع نظريات شبيهة لأرسطو في كتابيه «المقولات» و «العبارة»، كما تمهد للأبحاث الحديثة والمعاصرة في علم الدلالة والتراكيب... إلخ.

(1) انظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 122 - 123.

(جـ) نظرية المقولات:

لقد قدم الرواقيون نظرية في التصورات أو الأجناس الأولى للأشياء، وهي النظرية التي عرفت منذ أرسطو بنظرية المقولات. وفي هذه النظرية اختلفوا مع أرسطو في نظريته عن المقولات العشرة؛ حيث اعتبروها فيما يبدو تحتوي زيادات لا داعي لها؛ فإن كانت النظرية الأرسطية قد قامت على التمييز بين مقولة الجوهر وهي المقولة الأساسية التي تمثل الموضوع الرئيسي لأي حديث كان وبين المقولات التسع الأخرى باعتبارها أعراضًا. أقول إذا كانت النظرية الأرسطية تقوم على هذا التمييز، فإن النظرية الرواقية تقوم أيضًا على التمييز بين مقولة الحامل أو السند أو المقوم أو بوجه عام الشيء الحقيقي أو ما هو جسمي، وبين مقولات ثلاث أخرى تقع في مجال اللاجسميات هي مقولات الصفة والحال والنسبة. وهذا التمييز يختلف عن التمييز الأرسطي؛ نظرًا لأن «الحامل» الذي هو المادة بلا صفات، و«الصفة» التي تعين فروقًا في المادة كلاهما عند الرواقية يعد جوهرًا[1]. ومن هنا عبر كوبلستون عن المقولة الأولى بالسند أو الحامل، وعبر عن الثانية بأنها الصفة الجوهرية، وعبر عن الثالثة بأنها الصفة العارضة (أي الحال)، بينما عبر عن المقولة الرابعة بأنها الصفة النسبية العارضة[2]. إذن فالحامل وصفته الجوهرية هما جوهران؛ ومن ثمّ فهما جسمان في جسم واحد. ومن هنا فقد حق لأفلوطين أن يقول في توصيفه للمذهب الرواقي بأنه لا يوجد فيه إلا المادة[3].

(د) نظريتا القضايا والأقيسة الشرطية:

أصبح من المعروف أن القضايا عند الرواقيين ليست هي القضايا الأرسطية؛ حيث إن القضية في مفهوم الرواقيين هي دائمًا قضية مركبة، وهذه القضايا المركبة عادة ما كانت تتخذ عندهم صور القضية الشرطية؛ والقضية الشرطية المركبة لديهم اتخذت صورتين

---

(1) انظر: نفسه، ص 128.

(2) انظر: كوبلستون: نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص 516.

(3) انظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 128 - 129.

هما؛ القضية الشرطية المتصلة التي تتخذ من الرابطة – إذا.. إذن.. صورتها اللزومية؛ حيث كانت القضية الأولى تبين أن الثاني يلزم عن الأول. ومثال تلك القضية عندهم «إذا طلعت الشمس فالنهار موجود». أما الصورة الثانية للقضية الشرطية عندهم، فهي القضية الشرطية المنفصلة التي تعرف لديهم بالرابطة «أو»، وقد عرف الرواقيون نوعين من الانفصال هما: الانفصال الاستبعادي الذي يعبر عن التعارض أو التناقض التام بين القضيتين المكونتين للقضية الشرطية المنفصلة، والانفصال غير الاستبعادي وهو الصورة الأضعف للقضية المنفصلة. وقد قالوا في النوع الأول: «إن القضية الانفصالية تكون صادقة في حالة ما إذا كان أحد طرفيها كاذبًا»، وقالوا إنها تكون صادقة «إذا كان هناك طرف واحد صادقًا والآخر أو الأطراف الأخرى كاذبة أو كاذبة ومتعارضة». أما النوع الثاني وهو الانفصال غير الاستبعادي فيبدو أنه كان المقصود بالجمع المنطقي في المنطق الحديث لولا أن الشذرات التي تعبر عن ذلك غير واضحة في هذا الصدد[1].

وقد نجح الرواقيون نجاحًا كبيرًا في الاستفادة من إبداعهم في منطق القضايا الشرطية في بناء استدلالات شرطية متنوعة، ميزوا فيها بداية بين استدلالات صحيحة واستدلالات غير صحيحة. أما الاستدلالات الصحيحة فقد ميزوا فيها بين الاستدلالات الصادقة والاستدلالات الكاذبة والاستدلالات اللامبرهنة[2] (اللامبرهنات)، وهي تلك التي يرتد إليها كل ما عداها ولا تحتاج إلى برهان؛ مما يشكل عندهم بداية لوضع صورة

---

(1) انظر: نفسه، ص 133 - 134. وانظر: تفاصيل عرض منطق القضايا عند الرواقيين في: بوشنسكي، نفس المرجع السابق، ص 213 - 220؛ حيث يحاول بوشنسكي بناء هذا الجزء من المنطق الرواقي الذي جاء مختلطًا عادة بأساسياته وشبيهه عند الميجاريين، وخاصة فيلون وديدرو.

وراجع: D. L., Vii-70-71-72-73, Eng. Trans. Pp.179-183.

(2) انظر عرضًا تفصيليًا لأنواع هذه الاستدلالات في البحث الهام الذي قام به تلميذنا الباحث: عابر محمد عبدالعزيز تحت عنوان: «إسهامات الرواقيين المنطقية ودورها في تشكيل المنطق الرمزي الحديث»، رسالة ماجستير بإشراف أ.د. محمد مهران وأ.د. نصار عبدالله بكلية الآداب بسوهاج – جامعة جنوب الوادي، 2003، ص 119 - 129.

D. L., Op. Cit., 71-76, Eng. Trans, p.181-185.

أولية من صور الأنساق الاستنباطية المنطقية، من أمثلة تلك الأنساق التي لم نراها إلا عند المناطقة المعاصرين.

أما الاستدلالات الصحيحة فهي تلك تكون نتيجتها متسقة مع مقدماتها، أو عندما يكون نقيض نتيجتها مخالفًا لترابط المقدمات واتساقها. مثلما نقول:

إذا كانت الدنيا نهارًا، فإن الضياء موجود (المقدمة الكبرى).

الدنيا نهار (المقدمة الصغرى).

إذن فالدنيا ضياء. (النتيجة).

ومن داخل هذا النوع من الاستدلالات الصحيحة يميزون كما أشرنا بين أنواع ثلاث؛ الاستدلالات الصادقة وهي الاستدلالات الصحيحة صوريًّا، والصادقة إذا ما قسناها على الواقع حيث تكون مقدماتها ونتيجتها يصدقها الواقع المادي مثلما نقول بنفس صورة الاستدلال السابق.

إذا كانت الدنيا نهارًا، فإن الدنيا ضياء

ولكن الدنيا نهار

إذن فهى ضياء.

فهذا استدلال صحيح وصادق، فالاستدلال الصادق صوريًّا وهو الذي نصل فيه إلى نتيجة صادقة من خلال مقدمات صادقة (علمًا بأن الصحة تتعلق كما قلنا بصورة الاستدلال، بينما الصدق يتعلق بتطابق القضايا المكونة له مع الواقع).

أما الاستدلال الكاذب فهو ما يخالف الاستدلال الصادق؛ حيث يأتي مخالفًا للواقع ولا تكون نتيجة متسقة مع مقدماته، مثلما نقول:

إذا كانت الدنيا نهارًا، فالدنيا ضياء

ولكن الدنيا نهار

إذن فديون حي.

فالنتيجة هنا (ديون حي) لا علاقة ضرورية لها مع المقدمات.

أما الاستدلالات اللامبرهنة، فهي كما عرض لها ديوجين اللايرتي ود.عثمان أمين خمسة صور على النحو التالي[1]:

1 - قياس مقدمته الكبرى شرطية متصلة مثل:

إذا غابت الشمس، فقد جاء الليل

وقد غابت الشمس

إذن فقد جاء الليل.

2 - قياس مقدمته الكبرى شرطية منفصلة مثل:

إما أن يكون الوقت نهارًا أو يكون ليلًا

ولكن الوقت نهار

إذن فهو ليس ليلًا.

3 - قياس مقدمته الكبرى فيها تقابل بالتضاد أو بالتناقض مثل:

ليس صحيحًا أن يكون أفلاطون قد مات، وأن يكون حيًا..

ولكن أفلاطون قد مات.

إذن فليس أفلاطون حيًا.

4 - قياس مقدمته الكبرى سببية مثل:

الشمس طالعة، فالنهار موجود

ولكنها ليست طالعة

إذن فالنهار ليس موجودًا.

---

(1) د.عثمان أمين: نفس المرجع السابق، ص 136.

وأيضًا: D. L., Op. Cit., Vii 77-81, Eng. Trans. P.185-189.

5 – قياس مقدمته الكبرى فيها مفاضلة مثل:

كلما كان النور أكبر، كانت الظلمة أقل

ولكن الظلمة هنا أكثر

إذن فالنور أقل.

تلك كانت بوجه عام الاستدلالات الصحيحة بأنواعها الثلاث. أما الاستدلالات غير الصحيحة فأنواعها عديدة أيضًا؛ حيث عدَّد منها الرواقيون أربعة أنواع[1] هي: الاستدلالات المفككة، الناقصة، المطولة (المسهبة) والمشوهة.

1 – الاستدلال المفكك، وهو الذي لا يبدو فيه أي ترابط بين مقدماته ونتيجته مثل:

لو أن الدنيا نهار، فالدنيا ضياء

ولكن القمح يباع في السوق

إذن فديون يتنزه.

2 – الاستدلال الناقص، وهو الذي يوجد فيه أي نقص، وهو مثل:

الثروة إما أنها حسنة أو سيئة

ولكنها ليست سيئة

إذن فهي حسنة.

وسبب النقص في هذا الاستدلال هو إغفال أحد البدائل حسب ما أشار إلى ذلك سكستوس، فالمقدمة الكبرى الصحيحة هنا ينبغي أن تكون:

الثروة إما أنها حسنة أو سيئة أو حيادية

والمقدمة الصغرى الصحيحة ينبغي أن تكون:

ولكن الثروة ليست حسنة ولا سيئة

ومن ثمَّ تكون النتيجة هي إذن فالثروة حيادية.

(1) عابر محمد عبدالعزيز، نفس المرجع السابق، ص 149 - 152.

3 - الاستدلال المسهب أو المطول، وهو الاستدلال الذي فقد قوامه الصحيح؛ بسبب الإسهاب في المقدمات بلا داع مثل:

إذا كانت الدنيا نهارًا، فالدنيا ضياء

ولكنها نهار

والفضيلة مفيدة

إذن فالدنيا ضياء.

فقد اشتمل هذا الاستدلال على مقدمة زائدة هي «الفضيلة مفيدة».

4 - الاستدلال المشوه، وهو الاستدلال الذي يعرض في صورة سيئة أو مشوهة؛ مما يتسبب في أن يصبح استدلالًا غير صحيح. وهو مثل:

إذا كانت الدنيا نهارًا، فالدنيا ضياء

ولكن الدنيا ليست نهارًا

إذن فالدنيا ليست ضياء.

وسبب عدم صحته هنا أن افتراض نقيض المقدم في هذه الصورة، لا يؤدي إلى نتيجة حقيقية.

ثانيًا: نظرية المعرفة

توافق عند الرواقيين الدعوة إلى هذا المنطق الجديد المبني على قضايا واستدلالات شرطية تضع الواقع المحسوس في اعتبارها، مع الدعوة إلى نظرية في المعرفة توازن فيما يبدو بين دور الحواس ودور العقل في المعرفة الإنسانية، وترى إجمالًا أنه إن كان الإنسان يبدأ معرفته العقلية بما تخطه الحواس على صفحته من خبرات وانطباعات، فإنه هو ذاته الذي يشكل من هذه الانطباعات التصورات العقلية وهو الذي يصدقها ببراهين عقلية، وهو الذي يصوغها في استدلالات برهانيه لا تستطيع المناقشات والمجادلات

حفرها أو التأثير على صاحبها؛ لأن الحكيم الرواقي الذي مر بمراحل المعرفة المختلفة ونجح في الوصول إلى اليقين يعرف جيدًا كيف ميز بين الصواب والخطأ، وكيف يستبعد المجادلات الفارغة، وما يترتب عليها من تسرع في الأحكام حتى يصل إلى مرتبة العلم اليقيني الذي لا يتزعزع.

(أ) مراتب المعرفة:

إن الرجل الحكيم The Wise Man عند الرواقيين إنما هو ذلك الذي لا تستطيع أي مجادلات أو استدلالات باطلة أن تهزه[1]، فالعلم لديه تصور صدقه البرهان، ومن ثمّ فهو علم لا يتغير.

وإذا ما تساءلنا عن كيفية وصول الحكيم الرواقي إلى هذه الدرجة من العلم اليقيني الذي لا يتزعزع، لأجابونا بأن الإدراك الحسي والتصورات العقلية المبنية عليه تأتي في المقدمة. ثم يتبعه بعد ذلك الفكر المعبر عنه في قضية، وتكون موضوعات هذه القضية هي ما استقبله العقل من تمثلات أو تصورات. وهنا يبدو الفرق بين عملية الإحساس وتكوين التصورات - هي ما يترتب على هذه الانطباعات، ولا يصح فالإحساس هو ما ينطبع في النفس، والتصورات هي ما يترتب على هذه الانطباعات ولا يصح أن نفترض أن هذه الانطباعات هى أشبه ما تكون بانطباع الختم لأنه من المستحيل أن نفترض أن عددًا من الانطباعات قد تحدث في نفس الوقت وعلى ذات المكان. إن الانطباعات الحسية التي تتشكل منها هذه التصورات أو التمثلات The Presentation تأتينا من شيء حقيقي، وهي تأتي موافقة لهذا الشيء الموجود بالفعل[2].

وفي ضوء ما سبق يميز الرواقيون بين التصورات التي تأتينا من معطيات حسية، وبين التصورات الأخرى؛ أما الأولى فتأتينا عبر واحد أو أكثر من الأعضاء الحسية، أما الأخرى فهي ليست كذلك،فهى تصورات يدركها العقل ذاته وهي تتعلق بالأشياء

(1) D. L., Op. Cit., Vii- 47, Eng. Trans. P.157.

(2) Ibid., 49-50, Eng. Trans, P.159.

اللاجسمية وكل ما يفرزه العقل ذاته. وهم يؤكدون على أن التصورات الحسية الحقة هي ما تأتينا من أشياء حقيقية موجودة، وأن ثمة تصورات زائفة يبدو وكأنها أتت من أشياء حقيقية ولكنها ليست كذلك![1].

فهناك إذن تصورات حسية حقيقية، وهناك تصورات حسية زائفة، والفرق بينهما كما هو واضح من الفقرة السابقة، أن الأولى أتت من انطباعات حسية عن أشياء واقعية وحقيقية، والأخرى هي أقرب ما تكون إلى خيالات؛ لأنها أتت عبر إحساسات زائفة لم تحدث نتيجة انطباعات حسية لأشياء واقعية موجودة بالفعل!

وثمة تمييز آخر عند الرواقيين يتعلق بالتصورات العقلية؛ حيث يشير ديوجين إلى أنهم يقسمون هذه التصورات إلى تصورات عقلية وأخرى لا عقلية، فالتصورات العقلية هي تصورات الكائنات العاقلة. أما الأخرى فهي تصورات الكائنات غير العاقلة. وتأتي الأولى من خلال عمليات الفكر. أما الأخرى فلا يمكن تسميتها. ومن جانب آخر فيمكن أن نميز في تصوراتنا بين التصورات العلمية، وبين تصورات أخرى لا علمية Unscientific؛ حيث تختلف نظرتنا للأشياء، فهناك النظرة الكلية وهناك النظرات الجزئية التي تختلف بحسب ما يراه كل صاحب مهنة وما يراه الرجل العادي[2].

إن الإحساس عند الرواقيين إذن هو أول مراتب المعرفة، لكنهم يعتبرونه كما رأينا فيما سبق ليس إلا مادة تتناولها النفس وتكيفها كيفما تشاء من خلال العقل؛ حيث تستخرج منها التصورات الحسية مميزة فيها بين التصورات الحسية الحقيقية والتصورات الحسية الزائفة. ولا شك أن التصورات التي تتوافق مع الوجود الخارجي للأشياء الحقيقية هي ما يصدقه العقل؛ ومن ثمّ يتولد ما يسمى عند الرواقيين بالتصديق؛ وهذا التصديق قد يكون على حق وقد لا يكون، فإن كان على غير الحق فقد أخطأت النفس ولم تصدق ظنها، أما إن كان على حق فقد منحته تصديقها. وهذا «التصديق» يعني الفهم أو الإحاطة

(1) Ibid, 51, P.161.

(2) Ibid.

علمًا بالشيء، و«الإحاطة» تعني إذن إدراك الأمور على وجه يطابق تصورها؛ ومن ثمّ يكون التصور هنا «تصورًا محيطًا» وهو ذلك التصور الذي يكون له من البداهة والوضوح ما يحملنا على التصديق به والإذعان له. وهو ذلك التصور الذي يسمح للعقل بأن يدرك الحقيقة في يقين[1].

فبعد مرحلة الإحساس وتكوين التصورات، تأتي مرحلة «التصديق» التي يترتب عليها تكوين التصورات المحيطة. وإذا ما بلغنا عند الرواقيين مرحلة «التصور المحيط»، وهي مرحلة يشترك فيها الرجل الحكيم مع الجاهل على حد سواء، فقد بلغنا أول مرتبة من مراتب اليقين. أما ما يميز الحكيم الرواقي فهو بلوغه مرحلة «العلم»، وما هذا العلم الذي يختص به الحكيم إلا زيادة في قوة اليقين بما يبذله من جهد عقلي يجعل من معرفته اليقينية من الوثوق بمكان عظيم[2].

وقد أوضح شيشرون أن زينون شيخ الرواقيين أراد أن يقرب إلى أذهان مستمعيه هذه المراتب، وأن يلخصها لهم في صورة جذابة «فأشار إلى يده باسطًا كفه، وقال: هذا هو التصور، ثم ثنى أصابعه قليلًا، وقال: هذا هو التصديق، ثم طبق كفه، وقال: هذا هو الإدراك (أي التصور المحيط)، وأخيرًا قبض بيده اليسرى على جمع كفه اليمنى، وقال: هذا هو العلم الذي اختص به الحكيم»[3].

(ب) معيار الحقيقة:

وكما تحدث الرواقيون عن مراحل مختلفة ومتدرجة للمعرفة، تحدثوا عن صور مختلفة للإدراك فنحن عن طريق الأعضاء الحسية التي تختلف من شخص إلى آخر، ندرك الأبيض والأسود، الناعم والخشن، كما ندرك عن طريق العقل ما اعتبروه نتائج للحجة أو البرهان، ندرك على سبيل المثال الوجود الإلهي، وعناية الآلهة. كما ندرك أيضًا

(1) انظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 96 - 100.

(2) نفسه، ص 100.

(3) نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص 101.

أفكارًا عامة، أو تصورات شاملة بطرق مختلفة بعضها بالاتصال العقلي المباشر، وبعضها بالتشابه، وبعضها بالتمثيل أو بالمقارنة.. بعضها بالنقل، وبعضها بالمزج وبعضها بالتضاد. أما الذي يدرك بالاتصال العقلي المباشر فهو يأتينا عن طريق أفكارنا الخاصة بالأشياء المحسوسة. أما الذي يدرك بالتشابه فهو الأشياء التي أصلها قريب منها؛ كفكرتنا عن سقراط التي تأتي من صورته، أو الذي يدرك بالتمثيل أو بالمقارنة فهو كإدراكنا للأشياء بالتكبير أو بالتصغير مثلما ندرك كروية الأرض ومركزها من إدراكنا للدوائر كروية أصغر. أما ما يدرك بالتحويل أو بالنقل مثلما يحدث حينما تنقل عين الكائن إلى صدره. أما ما يدرك بالمزج أو بالتركيب فمثل ما نقوم به من تركيب أو تصور لكائن خرافي. أما ما يدرك بالتضاد فمثل إدراكنا للموت[1].

ويشير الرواقيون كذلك إلى إدراكات فطرية طبيعية لدينا مثل إدراكنا لأفكار من قِبَل فكرة العدل أو الخير[2].

إن تعديد الرواقيين لكل هذه الصور من الإدراكات الإنسانية يعني محاولتهم الإلمام بكل ما يأتينا من معارف، تبدأ من الانطباع الحسي وتنتهي بالتصديق، سواء كان هذا التصديق بالإيجاب فتكون التصورات المحيطة (اليقين)، أو بالسلب فتكون تصورات زائفة. ولنلاحظ أن الكثير من هذه الصور التي عددها الرواقيون للإدراك تدخل في باب ما يسمى لدى فلاسفة العصر الحديث وعلى رأسهم ديفيد هيوم بـ «تداعي المعاني»؛ فما الإدراك بالاتصال أو بالقرب أو بالتشابه أو بالتضاد أو بالمقارنة أو بالنقل والتحويل... إلخ، إلا نتيجة تداعي المعاني التي تطرأ على العقل من تأمل فكرة أو من التقاط معنى جديد نتيجة التأثر بانطباع حسي مباشر أو تخيل أو تذكر للفكرة أو للتصور الناتج عنه.

والحقيقة أن هذه الصور المختلفة للإدراك عند الإنسان وما يبدو فيها ونتيجة لها من مراحل معرفية، تبدأ من الإحساس المباشر وتنتهي بمحاولة الإمساك العقلي بالعلم

(1) D. L., Op. Cit., 52-53, P.161-163.

(2) Ibid.

اليقيني لدى الحكيم، هي ما جعلت هؤلاء الفلاسفة يبذلون جهدًا وفيرًا في محاولة بلورة معيار محدد للحقيقة، وهو ما جعلهم أيضًا يختلفون اختلافًا بينًا حول طبيعة هذا المعيار؛ فقد أعلن معظمهم فيما يقول ديوجين وفقًا لما جاء في الكتاب الثاني عشر من طبيعيات كريسبوس، ولدى أنتيباتر Antipater وأبوللودروس Apollodorus، أعلنوا أن معيار الحقيقة هو «التصور المحيط The Apprehending Presentation»[1].

وهذا يعني أن التصور الصحيح لديهم يمكن أن يميز عن التصور الزائف على حسب درجته من الوضوح، وهذا الرأي يمكن أن يرد في أصله إلى زينون، فالصورة العقلية الصحيحة هي الصورة الواضحة؛ والوضوح صفة تتعلق برؤية حقيقية لا يستطيع العقل معها أن يتشكك فيها أو يرفض التسليم بها. إذ لا بد للتصور المحيط من أن يأتي – كما سبق أن أشرنا – من شيء حقيقي؛ ومن ثمّ تستبعد هنا كل الرؤى الباطلة أو المزيفة التي تتعلق بأوهام أو هواجس أو أحلام[2].

وإذا كان «التصور المحيط» بهذا المعنى الذي يبلوره العقل ويتضح أمامه جليًا زيف كل ما عداه هو المعيار الذي اتفق عليه غالبية الرواقيين، إلا أن بعضهم قد خالف ذلك وتحدث عن معايير عدة، فبؤثيوس Boethus يرى أن هناك ثلاثة معايير للحقيقة هي العقل والإدراك الحسي والنزوع والعلم. وقد سبقه كريسبوس إلى إعلان أن ثمة معيارين اثنين فقط للحقيقة هما الإحساس والمعاني الأولية، وهذه المعاني الأولية هي تلك الأفكار العامة التي تأتينا هبة من الطبيعة[3].

وهذه الإضافة من كريسبوس تمثل إحدى مشكلات نظرية المعرفة الرواقية؛ حيث إنه أضاف إلى مراحل المعرفة أو مراتبها المختلفة هنا ما يسمى بالمعاني الأولية وهي المعاني التي تتميز بأنها أولية؛ أي سابقة على كل تجربة حسية، وأنها تكون لدينا منذ

---

(1) Ibid., 54, P.163.

(2) انظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع، ص 102 - 103.

(3) D. L., Op. Cit., P.163.

الصغر؛ ومن ثمّ فهي نظرية تشترك فيها جميع الموجودات العاقلة؛ أي يشترك فيها جميع البشر، ويقول شيشرون: إن مثل هذه المعاني هي الأسس التي يقوم عليها بناء العلم، وقد ذهب سينكا إلى أنها بذور تحوي صور الأشياء الفردية كلها، وأراد بذلك أن يقول إنها تمثل معرفة سابقة لهذه الصور قبل تطورها. وبالطبع فهذه الآراء حول المعاني الأولية - السابقة على التجربة الحسية تذكرنا برأي سقراط وأفلاطون عن «أن المعرفة تذكر»، وإن كانت فيما يبدو تختلف عنها اختلافًا جذريًا؛ حيث إن هذه المعاني الأولية هي المعاني العقلية المستقلة تمامًا عن الحس والمحسوس عند أفلاطون، بينما هي عند الرواقيين مجرد بدايات وأسس لكل نوع من أنواع المعرفة بما فيها المعرفة الحسية[1].

ولنعود إلى المشكلة التي تمثلها هذه الإضافة من كريسبوس حول المعاني الأولية؛ حيث إن السؤال الصعب الذي يحتاج إلى إجابة هنا: هو كيف يوفق الرواقيون - في ضوء ذلك - بين المعرفة المكتسبة (حسية كانت أو عقلية) وبين هذه الأفكار أو المعاني الأولية الشائعة؟!؛ أي كيف يوفقون بين رأيهم الخاص بأن المعرفة مكتسبة بدءًا من الحس وحتى البرهنة على صدق تصورات العقل وامتلاك العلم اليقيني، وبين الاعتقاد بوجود هذه المعاني الأولية السابقة على أي معرفة مكتسبة؛ فهل المعرفة الحقيقية فطرية كما كان الشأن عند سقراط وأفلاطون أم هي مكتسبة كما ردد الرواقيون ذلك واتفقوا عليه بما فيهم كريسبوس نفسه؟!

الحقيقة أنها مشكلة يبدو حلها صعبًا، وإن كان الأمر عند الرواقيين يبدو أسهل مما نتوقع؛ حيث إن هذه المعاني الأولية التي يمكن أن نعتبرها أصلًا من أصول المعرفة العلمية عندهم قد تكون نتاجًا لتجربة سابقة من طراز أعلى من طراز التجربة الأرضية، تلك التي ربما تكون النفس قد استفادتها قبل اتصالها بهذا الجسد الأرضي، أعني حينما كانت نارًا خالصة لا شائبة فيها؛ حيث كانت تحيى حياة الأرواح السماوية النقية. إن لهذه المعاني الأولية الشائعة عند الرواقيين منزلة كبرى حيث كانوا يفاخرون من أجلها بأنهم

(1) انظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع، ص 97 - 98.

على وفاق مع الطبيعة والفطرة؛ حيث إن هذه الأفكار أو المعاني الأولية ليست ذاتها علمًا - بل هي بذرة العلم، والنظرة الرواقية المتفائلة جعلتهم يؤمنون بأن ثمة انسجامًا ضروريًا بين الفطرة والحق[1]، فوفقوا في آنٍ معًا - من خلال ذلك - بين الفطرة وبين العلم في نظرتهم المعرفية من جانب وبين نظريتهم المعرفية هذه وبين فلسفتهم الطبيعية والأخلاقية من جانب آخر. وعلى أي حال، ففي مجال نظرية المعرفة يتضح مدى اختلاف الرواقيين حول المعيار الحقيقي للمعرفة، ومن هذا الاختلاف تبدو سعة أفق هذه النظرية التي احتوت بداخلها كل صور المعرفة ومراتبها، وفي ذات الوقت قرنت بين المعرفة الفطرية والمعرفة المكتسبة، بين معرفة الجاهل والعالم على حد سواء. وإذا كنا نحن نرى أن ثمة تناقضًا، فهم لا يرون في عمومهم أي تناقض؛ حيث إن تعدد المعايير وتنوعها يجعل الفرصة كاملة أمام الحكيم الرواقي في أن يصل إلى اليقين من أي طريق كان؛ فإن بدأ من الحس وتدرج في مراتب المعرفة فهو حتما سيصل إلى اليقين المكتسب، وإن وصل إلى هذا اليقين المكتسب فهو قادر على التوفيق بينه وبين ما لديه من أفكار أولية شائعة متوارثة.

إن هذه الأفكار الأولية الشائعة التي تمثل بذرة العلم لديه ستجعله قادرًا في النهاية على أن يُعمل عقله فيها ويحيط علمًا بها. إن الحكيم الرواقي هو ذلك الشخص القادر على أن تتوافق معرفته البرهانية - العلمية مع ما أجمع عليه الناس من معارف مشتركة شائعة. فإجماع الناس على شيء ما، وإن لم يكن حقًّا في ذاته، فإنه دليل على حضور معنى أوليًّا متوارثًا موجودًا في نفوسهم جميعًا. وإذا ما ازداد هذا المعنى الشائع بينهم قوة ويقينًا وتمسكوا به دومًا أصبح هذا الاستمساك به بلا شك سندًا قويًّا وحجة متينة على صحته. وكان كل ما على الحكيم أن يبرهن عقليًّا على صحة ذلك المعنى الشائع لدى الجميع، وكان عليه في ذات الوقت أن يرفع أي تناقض محتمل بين ما يصل إليه من معرفة يقينية مكتسبة، وبين تلك المعاني الشائعة الفطرية لديه كما هي لدى كل الناس!

---

(1) نفسه، ص 98 - 99.

الفصل الثالث

الفلسفة الطبيعية والإلهية

تمهيد:

لاشك أن الفلسفة الطبيعية عند الرواقيين بدأت متأثرة بفلسفة الطبيعة عند هيراقليطس، تلك الفلسفة التي ترى في النار جوهر الطبيعة ولوجوس الكون، كما أنها بدأت متأثرة كذلك بعناصر عديدة من فلسفة الطبيعة لدى كل من أفلاطون وأرسطو[1].

ولا يعني هذا التأثر الرواقي بفلسفات الطبيعة عند السابقين سوى أنه كان نقطة بدء انطلق منها زينون ورفاقه لتقديم الجديد لفهم هذا العالم الطبيعي وتفسيره. وهذا التصور الجديد يبدأ من تحديدهم الغاية من هذا التفسير الذي يقدمونه؛ إذ تتلخص هذه الغاية في الكشف عن أن هذا العالم الطبيعي بكل ما فيه إنما هو دلالة وتجسيد لوجود العقل الإلهي، فكل ما في العالم الطبيعي من أشياء وظواهر هي تجليات تكشف عن الفعل الإلهي والعناية الإلهية التي نظمت الوجود ونسجته كعالم واحد ظاهره مادي وباطنه روحاني. والروحاني لا يختلف كثيرًا عن المادي، كما أن المادي ليس جامدًا صلبًا، بل هو أيضًا به هذه النفحة الروحية التي تجعله يتقبل الفعل الإلهي ويتشكل وفقًا للإرادة الإلهية.

أولًا: مبادئ الفلسفة الطبيعية

يقسم الرواقيون الفلسفة الطبيعية إلى عدة أجزاء؛ فهم يدرسون بداخلها: (1) الأجسام (2) المبادئ (3) العناصر (4) الآلهة (5) تحديد الأسطح والمكان والخلاء. وهم يعودون

(1) كوبلستون: نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص 519.

بهذا التقسيم العام إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي: (1) العالم (2) العناصر (3) موضوع العلية أو السببية، وينقسم الجزء الخاص بالعالم إلى قسمين: أولهما يختص بدراسته واهتمام الرياضيين به، فهم يختصون بالمشكلات التي تتعلق بالنجوم الثابتة والكواكب مثل: هل الشمس كبيرة على هذا النحو الذي نراها عليه أم ليست كذلك بالضبط؟ ونفس الشيء بالنسبة للقمر؟.. والمشكلات التي تتعلق بمسارهما وما يشبه ذلك من أمور من نفس النوع. أما القسم الثاني فهو الذي يختص علماء الطبيعة بدراسته وحدهم، وهو يشتمل على البحث في جوهر هذا العالم الطبيعي ما هو؟ هل تتكون الشمس والنجوم من صورة ومادة؟ هل العالم له بداية في الزمان (مصنوع) أم لا؟ هل هو فان أم غير قابل للفناء؟ هل هو محكوم بالعناية الإلهية أم يسير بمحض الصدفة؟[1]

أما الجزء الخاص بالعلية، فهو ينقسم أيضًا إلى قسمين؛ ففي جانب منه تدرس العلل في مظاهرها الطبيعية - الطبية، وهي تختص بفحص الجانب الحاكم من النفس أو الجانب الإيجابي منها وما يجري داخلها، بينما الجانب الآخر يهتم فيه الرياضيون (المختصون في الرياضيات) بدراسة علل انعكاس الصور في المرايا، وما هو أصل: السحب، البرق والرعد، قوس قزح .. وما شابه ذلك[2].

وعلى ضوء هذه المبادئ العامة التي قسم الرواقيون البحث في الطبيعة بدءوا هذه الدراسة الجادة للطبيعة بأن ميزوا بوجه عام بين مبدأين هامين من مبادئها، هما المبدأ الفاعل The Active Principle والمبدأ المنفعل The Passive. أما المبدأ المنفعل فهو المادة إذا أخذت على أنها ماهية خالية من أي صفة، في حين أن المبدأ الفاعل فهو المبدأ المنبث داخل هذه المادة وهو الذي يعطيها صورتها وجوهرها، إنه المبدأ الإلهي أو الإله، إنه المبدأ الذي يتخلل كل الأشياء ويصنعها. وقد أشار إلى ذلك زينون في كتابه «عن الوجود» وكليانتس في مؤلفه «عن الذرة»، وكريسبوس في نهاية الكتاب الأول من كتابه «عن الطبيعيات»، وكذلك فعل أرخيديموس في مقالته «عن العناصر» وبوسيدونيوس

(1) D. L., Op. Cit., Iii- 132-133, Eng. Trans, P.237.

(2) Ibid, P.237-239.

في الكتاب الثاني من كتابه « شرح الطبيعيات». إنهم يقرون في كل هذه المؤلفات بالاختلاف بين المبادئ والعناصر؛ فالأولى غير مصنوعة ولا تفنى، بينما العناصر تفنى أثناء الاحتراق الكلي، وعلاوة على ذلك فإن المبادئ ليس لها جسم ولا تتشكل في شكل، بينما العناصر توهب شكلًا أو صورة معينة[1].

إذن لقد قَبِل الرواقيون في طبيعياتهم مبدأ الثنائية؛ ثنائية الفاعل والمنفعل، المبدأ والعنصر، الإله والمادة. لكنهم لم يقبلوها على النحو الذي كانت موجودة به عند أفلاطون أو عند أرسطو؛ فقد كانت الثنائية لدى الأول ثنائية المعقول والمحسوس (عالم المثل وعالم الأشياء)، وكانت ثنائية الثاني ثنائية الصورة والمادة؛ حيث يمكن عنده الفصل بينهما والحديث عن إحداهما باستقلال عن الآخر، بينما الثنائية التي آمن بها الرواقيون ثنائية ظاهرية فقط تمكننا فقط من تفسير العلية في العالم الطبيعي بوجهيها الفاعلة والمنفعلة؛ فالوجه الفاعل هو المبدأ، هو الإله، هو النفس... إلخ، بينما الوجه المنفعل هو العنصر، هو المادة، هو الجسم. وهذان الوجهان الثنائيان لأي شيء في هذا العالم الطبيعي لا ينفصلان، ولا يمكن عزل أحدهما عن الآخر بحال. فالمبدأ الفاعل عند الرواقيين هو مبدأ مؤثر في الأشياء فيه تتماسك أجزاؤه، وبه كذلك تبدو صورته.

ولنا أن نتساءل عن هذا التماسك الذي لا ينفصل فيه المبدأ الفاعل عن المبدأ المنفعل في فلسفة الطبيعة الرواقية؟

ثانيًا: وحدة الوجود المادية عند الرواقيين

إن سر هذا التماسك الذي يلمح إليه الرواقيون رغم أخذهم بمبدأين للوجود، أحدهما فاعل والآخر منفعل هو أن المبدأين عندهما في واقع الأمر يجسدهما شيء واحد هو «الجسم». فقد قالوا من البداية إنه لا قدرة على الفعل ولا قابلية للانفعال إلا للأجسام، وأن الشيء لا يكون حقيقيًا ما لم يكن جسمانيًا، وكل حقيقة هي جسمانية، ولا وجود إلا للجسم، وما لا جسم له فلا وجود له. وهذا هو الأصل الذي قامت عليه فلسفتهم

(1) Ibid., VII-134, P.239.

الطبيعية؛ فلقد ذهب بعضهم في تلك النظرية المادية لأصل الوجود إلى أبعد من ذلك حينما صرحوا بأن النفس الإنسانية جسم، وأن الإله هو أيضًا جسم؛ فلو كان الإله لا جسميًّا فكيف يؤثر في جميع الأجسام التي يتألف منها العالم. إن الرواقيين رأوا صراحة أن المبدأ العاقل لا يخلوا من أن يكون جسمانيًّا، فهو جسم لطيف يدخل المادة وينساب فيها كما تنساب النطفة في أجسام الكائنات الحية. ومن أجل ذلك أطلقوا عليه اسم «لوجوس سبرماتيقوس Spermaticos Logos»[1].

إن ما كان يسميه الفلاسفة السابقون «نفسًا» psuhe وقصدوا أنها شيء من طبيعة مختلفة عن طبيعة البدن، أطلق عليه الرواقيون «اسبرما – Sperma». وفي هذا ما فيه من إشارة إلى أن النفس عندهم هي المبدأ الإيجابي.. نعم، لكنه من طبيعة جسمية حيث إن كل ما في الطبيعة كما قلنا فيما سبق يعد جسمًا حتى خواص الأجسام وصفاتها هي أيضًا أجسام؛ فاللون والرائحة والطعم والشكل والصوت كلها أشياء جسمانية. بل إنهم عدوا الصفات الأخلاقية كذلك أجسامًا، ومصداق ذلك ما قاله سينكا: «إن الخير جسم لأن له فعلًا ولأن له في النفس آثارًا، وكل ما له فعل وأثر فهو جسم. لكن الحكمة خير، فالحكمة إذن جسم». وما قاله أيضًا في موضع آخر: «إن الغضب والحب والحزن وغيرها من أهواء النفس أجسام. وإذا كان عندك شك في ذلك فانظر كيف تتغير وجوهنا بتأثير انفعالاتنا وأهوائنا. أفتظن أن مثل هذه الآثار ترسم على الوجوه لسبب غير مادي؟»[2].

ولكي يتأكد لدينا هذه الواحدية المادية التي يؤمن بها الرواقيون رغم ما بها من ثنائية المبادئ والعناصر، انظر إلى تعريفهم للكون أو للعالم الطبيعي في ذلك النص الذي عبر به ديوجين عن المعاني الثلاثة للعالم أو للكون لديهم؛ فأولها: الإله نفسه فجوهره الفردي يضم مجموع المادة، وهو لا يفنى وهو غير مصنوع؛ إذ إنه صانع ومنظم كل

---

(1) انظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 152 - 153. وأيضًا: Zeller: Op. Cit., P.216. وراجع على الأصل اليوناني: D. L., VII-136, P.240.

(2) نقلًا عن: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 153 - 154.

الموجودات، وهو أيضًا ما يدمرها ويعيد خلقها في فترات زمانية تتكرر بانتظام. وثانيها: فهم يطلقون الكون أو العالم على نظم وانتظام الأجرام السماوية ذاتها. ومن جانب ثالث يطلقونه على المعنيين السابقين معًا أي على الإله والأجرام السماوية معًا. وبمعنى آخر فقد عرفوا العالم بأنه ذلك الوجود الواحد الذي يعبر عن جوهر الكل، إنه على حد تعبير بوسيدونيوس النظام الذي يتحد فيه السماوي بالأرضي، وما هو إلهي، وما هو إنساني بكل الأشياء التي وجدت لأجلهما[1].

إن هذا الكون الواحد عند الرواقيين محكوم بالعقل أو بالعناية الإلهية المنبثة في ثنايا كل أجزائه، وهي أشبه ما تكون بوجود النفس فينا. وهذه العناية الإلهية قد تظهر في أجزاء معينة من الكون أكثر مما تظهر في أجزاء أخرى. إن هذا الكون في الإجمال أشبه بالكائن الحي ذا النفس. إنه أي الكون - في نظر معظم الرواقيين - هو واحد لا نهائي، وهو كروي الشكل على اعتبار أن هذا الشكل الكروي هو أنسب الأشكال لتفسير الحركة بداخله، وهو ملاء تام إذ لا يوجد خلاء فيه. أما خارج هذا الكون الدائري المتماسك فيوجد ذلك الخلاء الذي لا جسم له[2].

وما دام هذا الكون واحد و أجزاؤه متداخلة بعضها في البعض الآخر، وهو أشبه بالكائن الحي ذي النفس، فإنه كما ولد سيفنى؛ حيث إن أجزاءه تفنى ويتحول كلٌّ منها إلى الآخر، وهو أيضًا ككل يفنى؛ حيث إنه هو الآخر قابل للتحول والتغير. ولكن السؤال هنا: هل سيكون هذا الفناء نهائيًا؟ بمعنى أنه سيفنى فناءً مطلقًا ويتحول إلى عدم غير قابل للوجود من جديد؟

ثالثًا: ولادة العالم والدورات الكونية

إن الرواقيين يؤمنون بوجه عام بأن هذا العالم الماثل أمامنا ليس إلا أحد صور العوالم التي توجد ثم تفنى بفعل الاحتراق الكلي، وهذا الاحتراق لا يفني الكون ككل، بل ينهي

(1) D. L., VII-138, P.241-243.

(2) D. L., VII-139-140, Eng. Trans, P.243-245.

وجود دورة من دورات حياته لتبدأ بعد ذلك دورة جديدة، فهذا الاحتراق العام للعالم يحصل في هوادة وفي غير عنف، وهو ملائم عندهم لنظام الكون ككل؛ ومن ثمّ فقد سماه زينون وكريسبوس أنه بمثابة تطهير للعالم؛ أي إعادته لكمال حاله[1].

إن زيوس (وهو النار الإلهية) بعد أن يجعل اللهب ينتشر في كل مكان ويلتهم العالم كله، يستطيع أن يعيده من جديد ويتكرر ذلك على فترات زمنية معينة. فتاريخ العالم عند الرواقيين إذن بلا نهاية؛ حيث كما ولد يفنى، وكلما فني يعود من جديد[2].

ولعل السؤال الآن هو: كيف يولد وكيف تتشكل كائناته لتحيا في دورة كونية من هذه الدورات؟! يؤمن الرواقيون بأن العالم ظهر إلى الوجود حينما تحول جوهره من النار من خلال الهواء إلى ماء سائل، وبعد ذلك تحول الجزء المتجمد من الماء إلى أرض، بينما تحول الجزء الأخف إلى هواء تشتت في كل الأنحاء ومن خلال عملية التكاثف (تكاثف الهواء) تحول مرة أخرى إلى نار. ومن خلال المزج بين هذه العناصر تشكلت الحيوانات والنباتات وكل الأنواع الطبيعية الأخرى من الكائنات[3].

وقد ناقش معظم الرواقيين مسألة ولادة العالم وفنائه من خلال الصورة السابقة التي تبدأ وتنتهي بالنار باعتبارها جوهر العالم التي لا تفنى؛ فقد عرض لها زينون في مقالته «عن الكل On The Whole»، وكذلك كريسبوس في الكتاب الأول من «طبيعياته»، وكذلك بوسيدنيوس في الكتاب الأول من عمله المعنون بـ: «عن الكون On The Cosmos»، وأيضًا عرض لنفس المسألة كلٌّ من كليانتس وانتيباتر Antipater في الكتاب العاشر من كتابه «عن الكون». أما باناتيوس فقد كان الوحيد الذي ذكر أن العالم لا يفنى[4].

كما أن معظم الرواقيين – وخاصة كريسبوس وبوسيدونيوس – قد اعتبروا أن العالم أشبه بالكائن الحي العاقل الذي يمتلك نفسًا وإدراكًا. إنه أشبه بالكائن الحي الذي يمتلك

(1) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 163.

(2) Zeller: Op. Cit., P.216-217.

(3) D. L., VII-142, P.247.

(4) Ibid.

جوهرًا حيويًّا مزودًا بالجوهر النفساني والإحساس[1]. وقد قرر الرواقيون أن الحي في مقام أعلى من غير الحي، وكون العالم كائنًا حيًّا، فإن ذلك يعني أن له نفسًا اشتقت منها النفس الإنسانية التي تعتبر من النفس الكلية للعالم. وعلى وجه الإجمال، فقد رأوا أن الكون ملاء تام باعتباره الكل المتماسك الذي لا يوجد الخلاء إلا خارجه. فهذا هو نظام الكون؛ العالم له نهاية، بينما الخلاء الموجود خارجه لا نهاية له[2].

وقد تحدث الرواقيون عن حركة النجوم والكواكب مؤكدين أن بعض النجوم مثبتة وبعضها تحمل على الحركة وفقًا لحركة السماء. أما الكواكب فلكل حركته الخاصة. أما الشمس فهي نار خالصة، وهي في نظرهم أكبر حجمًا من الأرض، وهي كذلك كروية الشكل مثلها في ذلك مثل الأرض. وقد اعتبروا أن الشمس أكبر من الأرض لأنها تضيئها كما تضيء السماء في ذات الوقت. وقد أكدوا على كبر حجم الشمس بالنظر إلى ظلها المخروطي الذي ينعكس على الأرض. ولكونها بهذا الحجم الكبير فنحن يمكننا رؤيتها من جميع الجهات[3].

أما القمر فتكوينه أكثر شبهًا بالأرض؛ وذلك لأنه الأقرب إليها وهو يستمد ضوءه من الشمس؛ لأنه ليس مضيئًا بذاته. وقد عرف الرواقيون ظواهر الكسوف والخسوف؛ حيث يذكر زينون أن كسوف الشمس يحدث حينما يمر القمر أمامها من الجهة المقابلة لنا. أما خسوف القمر فيحدث حينما يقع في ظل الأرض، وخسوفه يحدث حينما يكون مكتملًا[4].

وقد آمن الرواقيون كما أشرنا من قبل بفناء العالم لكن ليس بشكل نهائي، بل هو فناء يعقبه ميلاد جديد لدورة كونية أخرى؛ إنهم يؤمنون بأنه كما كان للعالم نقطة بداية، فسيكون له أيضًا نهاية. لكن العالم لا يكاد ينتهي حتى يعاود الوجود مرة أخرى؛ وهم

(1) Ibid., 143, .247.

(2) Ibid.

(3) Ibid., 144, Eng. Trans. P.249.

(4) Ibid., 145-146, Eng. Trans. P.249-251.

يؤمنون بأن دورة الوجود ثماني عشرة ألف سنة 18,000 سنة مكررة 365 مرة. وهذا الفناء يحدث بفعل الاحتراق حينما لا يبقى على وجه الأرض ماء؛ حيث تلتهم النار [وهي الإله زيوس عند الرواقيين] العالم كله فيحترق احتراقًا هادئًا يتوافق مع نظام الكون. ولذلك يسميه زينون وكريسبوس بـ: «تطهير العالم»؛ أي إعادة العالم إلى كمال حاله[1]. فالاحتراق في نظرهم ليس إذن ظاهرة سلبية بل هو ظاهرة إيجابية يتطهر بموجبها العالم ويعود سيرته الأولى لتبدأ دورة جديدة للوجود شبيهة بسابقتها تتكرر فيها نفس الأحداث، ويوجد بها نفس الأشخاص مع اختلاف الأسماء. إن تاريخ العالم والبشر يعيد نفسه، ولا جديد في نظرهم تحت الشمس، فليس ما نشاهده اليوم بأقل أو أكثر أو أغرب مما حدث بالأمس، ومما سيحدث غدًا. إن ما نشهده نحن الآن، شاهده أسلافنا من قبل، وسيشهده أحفادنا بعد ذلك[2]. إن ثمة دورات لحياة العالم الطبيعي، كما أن ثمة دورات متماثلة ومماثلة لتاريخ البشر على ظهر هذا العالم.

رابعًا: وجود الإله ودوره في العالم الطبيعي

يؤمن الرواقيون كما أشرنا فيما سبق بوحدة الوجود، لكنهم في ذات الوقت يدركون أن الإله هو جوهر هذا الوجود؛ فهو الكائن الحي الخالد، وهو عقل Logos العالم وهو الكامل في سعادته، الذي لا يقبل الشر وليس من طبيعته، وهو الذي يرعى العالم ويعتني بكل ما فيه فهو موجود ويتخلل كل شيء، لكنه لا يأخذ صورة بشرية. إنه صانع العالم بجميع ما فيه، فهو أب الكل يشمل العالم سواء في مجموعه أو في جزئياته المشمولة برعايته بمسميات عديدة تبعًا لقواها أو وظائفها المختلفة. إنهم يسمونه العلة Dia؛ لأن كل الأشياء تتم بواسطته فهو علتها، ويسمونه زينا Zeena أوزيوس Zeus؛ لأنه السبب في الحياة أو الذي يحافظ عليها ويرعاها. أما تسميته بأثينا Athena؛ لأن قوته المقدسة والمهيمنة تمتد

---

(1) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 163.

(2) نفسه، ص 163 - 164. وانظر بالتفصيل كتابنا: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ – قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، 1997، ص 96 - 98.

إلى كل شيء حتى الأثير Aether. أما تسميته بهيرا Hera فهو يشير إلى أنه منتشر في الهواء. إنه سمي بهيفايستوس Hephaestus؛ لأنه منتشر في النار الخالقة، بوسيدون Poseidon؛ لأنه تمدد في كل أنحاء البحر، ديميتر Demeter طالما انتشر ووصل إلى الأرض. وعلى هذا النحو أعطى البشر للإله أسماء متعددة وألقاب أخرى تتناسب مع قواه المتعددة[1].

وعمومًا، فلقد أعلن زينون أن جوهر الإله يتطابق مع كل العالم بسمائه وأرضه؛ ومن ثمّ فهو الهواء وهو النجوم الثابتة، وهو الطبيعة التي تجمع العالم وتُعدّ السبب في وجود الأشياء على الأرض، وهو القوة المحركة التي تتحرك حركتها الذاتية التي تنتج الإسبرما في تطابق مع الأصول أو المبادئ البذرية Seminal Principles التي تنتج وتحافظ على كل ما أنتجته أو ولدته خارجها في فترات محدودة[2].

ولذلك فلا نعجب حينما نرى أصحاب الرواق يقولون كذلك أن العالم هو جوهر الإله، كما أن الإله هو جوهر العالم. إن ذلك معناه في نظرهم كما أشرنا فيما سبق أن الكون ككل يدبره مبدأ عاقل، وهذا المبدأ العاقل لا يمكن أن يكون شيئًا آخر غير إله. فكأن الإله والطبيعة يدلان على حقيقة واحدة شاملة[3].

إن الإله يتجلى في العالم الطبيعي عند الرواقيين باعتباره القوة المدبرة لكل شيء عبر ذلك القانون الذي ربط كل ما في الوجود، وحدد لكل شيء دوره بشكل دقيق، ولا يمكن مخالفته. ولقد أطلق الرواقيون على هذا القانون اسم القضاء والقدر، فكل الأشياء تحدث وفقًا للقضاء أو القدر. وقد ذكر ذلك كريسبوس فيما كتبه «عن القدر Defato»، كما ذكره كذلك بوسيدونيوس في كتاب بنفس العنوان: «عن القدر»، كما ذكره كلٌّ من زينون وبؤثيوس Boethus في الكتاب المعنون بـ: «عن القدر»، فقد عرفه الأخير بأنه تلك السلسلة التي لا نهاية لها من العلية التي تحدث الأشياء وفقًا لها[4].

---

(1) D. L., Vii-147, Eng. Trans, P.251-253.

(2) Ibid. 148, P.253.

(3) انظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 166 - 167.

(4) D. L., Op. Cit., 149, Eng. Trans, P.253.

إن هذا الترابط العلي الذي آمن به الرواقيون بهذه الصورة التي أكدت إيمانهم الشديد بالحتمية، إذا ما التئم مع إيمانهم الشديد بالعناية الإلهية، لكان معنى ذلك أنه يمكن التنبؤ بالأحداث المستقبلية. ومن هنا فقد آمنوا فيما يقول ديوجين اللايرتي بالعرافة أو التنجيم Divination في كل صورها واعتبروها شيئًا حقيقيًا، واستندوا في تقرير كون التنجيم علمًا على العناية الإلهية؛ فالعرافة أو التنجيم إحدى النتائج المترتبة على وجود هذه العناية وذلك التسلسل العلي للأحداث. فالعرافة هي مجرد وسيط بين الإله والإنسان لترشد الأخير إلى ما يمكن أو ما ينبغي أن يقوم به كنوع من أنواع العناية الإلهية. وعلى كل حال فقد حدث اختلاف بين الرواقيين على مدى وجود مثل هذا العلم، علم العرافة أو التنجيم؛ حيث ذكر ديوجين أن زينون وكريسبوس في الكتاب الثاني «عن العرافة De divination»، وكذلك بوسيدنيوس في الكتاب الثاني من كتابه المعنون بـ: «الخطاب الطبيعي Physical Discourse»، والكتاب الخامس من كتابه «عن المعرفة» قد قالوا بوجود هذا العلم، بينما أنكره بانايتيوس، وقال: إن العرافة ليس لها أي وجود حقيقي[1].

خامسًا: الإنسان ككائن طبيعي

تحتشد الطبيعة بكم هائل من الكائنات منها الجامد ومنها الحي. ولكل كائن من هذه الكائنات ما يناسبه من نفس؛ إذ إن طبيعة النفس تختلف باختلاف التدرج من الجماد إلى النبات إلى الحيوان؛ فالنفس عند الجماد تكفُل حفظ حالته الطبيعية، وعند النبات تكون هي مبدأ غذائه ونموه، وعند الحيوان مبدأ إحساسه وحركته. وبعبارة أكثر تحديدًا يقال عند الرواقيين إن للمعادن «حالة»، وللنبات «طبيعة»، وللحيوان «نفس»[2]. ويعتبر الرواقيون - حسب ما يقول ديوجين اللايرتي - أن النفس طبيعة قادرة على الإحساس، وهي واهبة الحياة للكائنات الحية بقدرتها على التنفس. وهي ذات خاصيتين متلازمتين؛ فهي أولًا: جسم، وهي ثانيًا: تبقى بعد الموت[3] فهي جسم لأن كل ما في العالم جسم

(1) Ibid., Vii- 149, Eng. Trans. P.253.

(2) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 164.

(3) Ibid., Vii-156, P.261.

مادي يؤثر ويتأثر وهي تبقى بعد الموت؛ لأن ثمة نفسًا كلية تستمد منها النفوس الجزئية حياتها؛ ومن ثمّ فالنفس الكلية باقية وتنأى عن الفناء، فإن كانت النفوس الجزئية تخرج من الأجساد فإنها لا تفنى حيث تعود إلى أصلها الكلي.

ولكن الرواقيون اختلفوا فيما بينهم حول هذا المصير للنفس الجزئية؛ فكليانتس يرى أن كل النفوس تبقى موجودة حتى الاحتراق الكلي، بينما كريسبوس يقول بأن هذا البقاء مقصور على نفوس الحكماء فقط[1].

أما عن طبيعة النفس الإنسانية في حياتها داخل الجسم، فقد تحدثوا عن ثمانية أجزاء لها، لكل جزء مكانه ووظيفته، فخمسة أجزاء للحواس، وجزء للتناسل، وجزء للنطق والتفكير، وجزء للرئاسة والتدبير.. وهذا الجزء الرئيسي أو المدير هو بالطبع أهم أجزاء النفس؛ حيث تنتشر حوله الأجزاء السبعة الأخرى كما ينتشر حول العنكبوت نسيجه. أما عن مكان هذا الجزء الرئيسي فيختلفون حوله؛ فيرى بعضهم أن مكانه الرأس، بينما يرى بعضهم الآخر أن مكانه هو القلب وهو متصل بأعضاء الحواس وأعضاء الصوت وأعضاء التناسل، فهو بالتالي مصدر أفكارنا وحواسنا، إنه «إنيتنا» - والإنية هي مجموع الظواهر النفسية أو الشعور بالذات التي هي مصدر وعينا ووجداننا[2].

وقد فسر الرواقيون عملية الإبصار بأنها تتم حينما يتوافر الضوء المشع بين العضو الحاس (العين)، وبين الموضوع المحسوس في شكل مخروطي تكون قاعدته عند الموضوع المرئي وقمته في اتجاه العين. أما عملية السمع فتتم عبر اهتزاز الهواء الذي يحدث بين الأجسام التي تصدر الأصوات وبين عضو السمع (الأذن)، ذلك الاهتزاز الذي يأخذ شكل الموجات التي تصطدم بآذاننا، بالضبط كما تحدث الدوامات في الماء حينما يلقي فيه الحجر. أما النوم فيحدث كما يقولون بسبب الهدوء الذي يسود حواسنا التي تتأثر بالجزء الأهم والمهيمن

---

(1) Ibid., Vii-157, P.261.

(2) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 165. وراجع:

D. L., Op. Cit., Vii-157-158, Eng. Trans, P.261-263

من النفس. وعلى نفس النحو يفسرون المرض بأنه ينتج بحدوث اختلال في الوظائف الحيوية للنفس[1].

ويعتقد الرواقيون بوجه عام بأن النفس الإنسانية مثلها مثل الجسد تنتقل عن طريق الإنجاب؛ وهذا مما يفسر في نظرهم التشابهات بين الآباء والأبناء، ليس فقط التشابه في الأجسام، وإنما أيضًا في المظاهر والأحوال النفسية. ولا يوجد تناقض عند معظمهم بين هذه النظرية التي تعتبر مؤكدة عند زينون وكليانتس وكريسبوس وباناتيوس، وبين النظرية الخاصة بالأصل الإلهي للنفس البشرية على اعتبار أن النفس البشرية كما أشرنا فيما سبق جزء من النفس الإلهية للعالم؛ لأن ذلك يتم بطريقة غير مباشرة؛ حيث تم بواسطة نفس الإنسان الأول الذي نشأ من التراب بمساعدة النار الإلهية[2] التي هي جوهر النفس الكلية للعالم وللبشر على حد سواء.

وعلى وجه الإجمال، فقد كانت عقيدة الرواقيين حول النفس والإنسان مختلفة شيئًا ما عن فلسفة كلٍّ من أفلاطون وأرسطو رغم وجود بعض التشابه بينها وبين نظريتيهما؛ فقد تحدث الرواقيون عن العناصر الرئيسية الثلاث لنظرية النفس: أصل النفس - طبيعة النفس ومصير النفس، وهذا ما يشبه نظرية أفلاطون؛ حيث تتقاطع رؤيتهم مع رؤية أفلاطون، وربما رؤية المصريين القدماء حول الأصل الإلهي للنفس الإنسانية. أما عن طبيعة النفس في الجسم فيختلفون عن أفلاطون الذي اكتفى بالحديث عن القوى الثلاث للنفس داخل الجسم (العاقلة والغضبية والشهوانية)، بينما تحدثوا هم عن ثماني قوى للنفس داخل الجسم، وفي هذا ما فيه من تفصيل قد يتقاطع ويتشابه مع نظرية أرسطو حول وظائف النفس وقواها في الكائنات الحية. كما أنهم في حديثهم عن حيوية الكائنات بما فيها من طبيعة ونفس يتشابهون أيضًا مع أرسطو. ولكن العنصر الحاسم الذي يميز النظرية الرواقية حول النفس هو ما يبدو حينما

---

(1) Ibid.

(2) رينيه هوفن: الرواقية والرواقيون إزاء مسألة الحياة في العالم الآخر، ترجمة: د. أوفيليا فايز رياض، بدون دار نشر، القاهرة 1999، ص 47 - 48.

ندرك أنهم إنما يتحدثون عن كل ذلك في إطار من عقيدتهم حول وحدة الوجود. ومن هنا كانت النفس عندهم ذات وجهين، وجه جسمي مادي، ووجه معنوي إلهي. ومن هنا أيضًا كان تساؤلهم، بل تساؤلاتهم حول علاقة الإنسان بالإله، ودور القضاء والقدر في حياه الإنسان، ومصدر الشر في العالم!

وعلينا دائمًا أن نتذكر أن إجاباتهم عن هذه التساؤلات وغيرها سواء في فلسفتهم الطبيعية والإلهية أو في فلسفتهم الأخلاقية، إنما كانت من خلال تلك العقيدة الرواقية في وحدة الوجود؛ فالمذهب الرواقي – على حد تعبير د.عثمان أمين – ليس من المذاهب الثنائية، إنما هو واحدي؛ حيث إن نفس الله وجسمه لا يفترقان، وجميع عناصر العالم مظاهر التحول في النار الأولى الإلهية؛ فمن النار التي هي لوجوس Logos العالم نشأ كل شيء وإليها يعود كل شيء لتنشأ حياة جديدة. وكل شيء في هذا العالم خاضع للضرورة أو القضاء والقدر، ولكن تلك الضرورة ليست عمياء، بل هي قانون اللوجوس، فهي إذن ضرورة عقلية وكل شيء دبرته العناية على أحسن ما يكون، فالإله أبو الجميع وهو خير ورحيم. وعلى ذلك فالشر الطبيعي ليس شرًّا في حقيقته، وإنما يعين على تحقيق المقاصد الإلهية[1].

(1) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 195.

الفصل الرابع

فلسفة الأخلاق

تمهيد:

يعتبر كل مؤرخي الرواقية بحق أن الأخلاق هي ذروة الفكر الرواقي، بل يعتبرون الرواقية ذاتها في صميمها مذهب أخلاقي[1]؛ فلا رواقية حيث تكون الأخلاق معطلة. ومهما تنازع الرواقيون أو اختلفوا في المسائل الأخرى سواء تعلقت بالمنطق، وبنظرية المعرفة، أو بفلسفة الطبيعة، فإنهم يعتبرون أن هذه النزاعات أو الاختلافات هامشية طالما أنهم ينتهون منها إلى النتائج ذاتها فيما يتعلق بالنظرية الأخلاقية. وما ذلك إلا لأنهم ينظرون إلى الفلسفة عمومًا على أنها ممارسة للفضيلة. وقد ظلت هذه هي عقيدتهم منذ نشأة الرواقية حتى عصرها المتأخر، وليس أدل على ذلك من قول سينكا: «إن الفلسفة منهج مستقيم في الحياة، وعلم يعدنا لأن نحيا على الفضيلة وصناعة نسلك بها من السبل أقومها»[2].

أولًا: مباحث الفلسفة الأخلاقية

لقد بلغ من الاهتمام بفرع الفلسفة الذي يسمونه بفلسفة الأخلاق حدًّا يجعلهم يميزون بين ثمانية أقسام من مباحثه على النحو التالي:

---

(1) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، سبق الإشارة إليه، ص 197.

(2) نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص 197 - 198.

(1) القسم الخاص بدراسة موضوع الميول. (2) قسم خاص بدراسة موضوع الأشياء الخيرة أو الشريرة. (3) قسم خاص بدراسة الانفعالات. (4) قسم خاص بدراسة الفضيلة. (5) قسم خاص بدراسة الغاية. (6) قسم خاص بدراسة القيم والأفعال السامية. (7) قسم خاص بدراسة الواجبات أو ما هو مناسب أو لائق للفعل. (8) قسم خاص بدراسة بواعث الفعل أو الامتناع عنه[1].

وهذا التقسيم الذي اتفق عليه معظم الرواقيين فيما عدا زينون وكليانتس اللذين قدما تقسيمًا أكثر بساطة من هذا التقسيم المفصل كما يشير إلى ذلك ديوجين اللايرتي[2]، يعني أن الرواقيين قد اهتموا ليس فقط بدراسة ما ينبغي أن يكون عليه الفعل الإنساني أو السلوك الإنساني الفاضل كما هو الشأن لدى معظم فلاسفة الأخلاق السابقين وربما اللاحقين على الرواقية، وإنما اهتموا أيضًا بدراسة النفس الإنسانية وميولها وعواطفها ليتعرفوا على دوافع الأفعال الإنسانية. ولا شك أن ذلك مكنهم من أن يقدموا فلسفة أخلاقية يتوافق فيها ما هو كائن أو ما هو واقعي من سلوك الإنسان مع ما ينبغي أن يكون عليه هذا السلوك. إنهم لم يتجاهلوا الميول الطبيعيه للإنسان بوصفه كائنًا حيًا إلى الحفاظ على ذاته.

وهذا ما يؤكده كريسبوس في الكتاب الأول من كتابه «عن الغايات On Ends» حينما يقول: «إن أعز ما يملكه أي كائن حي هو تكوينه الخاص ووعيه بهذا التكوين .. وهذا هو ما يجعله يدفع عن نفسه كل الأشياء التي تؤذيه، ويتجه بحريته نحو الأشياء التي تمكنه من البقاء وتلائمه»[3]. وفي ذات الوقت كان حرص فلاسفة الرواق شديدًا على التمييز بين السلوك الأخلاقي للإنسان العادي وبين السلوك الأمثل الذي ربما اقتصر على الحكيم الرواقي ذاته. ولم يكن في هذا التمييز ما يمنع أي إنسان عادي من أن يترقى في سلوكه الأخلاقي حتى يصبح أحد حكماء الرواقية بل أحد زعمائها. وفي ذلك ما يكشف عن ميزة أخرى عظيمة للفلسفة الرواقية وخاصة في مجال الأخلاق، فهي لم تقصر الفضيلة السامية على إنسان دون آخر، أو على طبقة دون أخرى، وإنما جعلت الباب مفتوحًا أمام

(1) D. L., Op. Cit., Vii-84, Eng. Trans. P.193.

(2) Ibid.

(3) Ibid., 85-Eng. Trans. P.193.

الجميع ليترقوا في سلوكهم الأخلاقي حتى يصلوا إلى أسمى الدرجات وأوضحت لهم الطريق إلى ذلك بدءًا من التأكيد على أن الرواقية هي في المقام الأول دعوة لأن يعيش الإنسان وفقا للطبيعة.

لكن ماذا يعني هذا المبدأ الرواقي الذي يبدو في ظاهره مأخوذًا عن المبدأ الكلبي الشهير: هل يعني ذلك السلوك البوهيمي الذي جعل من الكلبيين يعيشون حياة هي أشبه ما تكون بحياة الحيوانات؟ أم أن ثمة ما يميز هذا المبدأ الرواقي ويجعله بداية لترشيد السلوك الإنساني والأخذ بيد الإنسان العادي البسيط لأن يحيا حياة أخلاقية سامية وفقًا للمثال الرواقي المنشود؟ هذا ما ستجيب عليه المبادئ الأخلاقية الرواقية في تدرجها الذي ارتضوه وتكشف عنه الفقرات التالية.

ثانيًا: الحياة وفقًا للطبيعة

لقد كان زينون هو أول من أطلق هذه العبارة من الرواقيين في مقالته «عن طبيعة الإنسان On The Natur of Man» «الحياة وفقًا للطبيعة Life in Agreementwith Nature» أو Living Agreeably to Nature [1]. وقد أطلق زينون هذه العبارة قاصدًا التأكيد على أن الغاية التي يسعى إليها السلوك الإنساني هي العيش وفقًا للطبيعة التي هي نفسها في نظره حياة فاضلة؛ فقد اعتبر أن الغاية التي تقودنا إليها الطبيعة هي حياة الفضيلة. وقد أيده في ذلك كلٌّ من كليانتس في كتابه «عن اللذة On Pleasure» وبوسيدنيوس وأيضًا هيكاتو في كتابه «عن الغايات On Ends». وقد قصدوا جميعًا فيما يبدو من حديث ديوجين اللايرتي عنهم، أن الطبيعة التي يقصدون العيش وفقًا لها - هي طبيعتنا الخاصة باعتبارها جزءًا من طبيعة الكون ككل. وهذا يعني ببساطة أنهم يؤمنون أولًا: بأن الإنسان كائن طبيعي؛ ومن ثمّ فهو ينبغي أن يتوافق مع هذه الحياة الطبيعية التي يحياها العالم الطبيعي ككل بما فيه من كائنات وخاصة الكائنات الحية، وثانيًا: بأن على الإنسان كذلك أن يعيش وفقًا لطبيعته الخاصة، وهي الطبيعة العاقلة. فما أضافته الطبيعة الكونية للإنسان هو العقل والتفكير؛ ومن ثمّ عليه أن يعيش وفقًا لطبيعته العاقلة تلك وأن لا يفعل مع ذلك إلا ما يتوافق مع

(1) D. L., Op. Cit., Vii- 87, Eng. Trans. P.195.

العقل الكوني المشترك وهو القانون الذي يسري في كل شيء في هذا العالم الطبيعي، والذي هو - كما أشرنا فيما سبق - الإله زيوس الذي يحكم الكون ككل. وعلى ذلك تكون فضيلة الإنسان السعيد هي أن يحيا حياة تتوافق مع هذا العقل الذي يحكمنا ويحكم الكون ككل. والغاية من كل ذلك هي أن على الإنسان أن يحسن التأمل والتفكير فيختار الأشياء الموافقة للطبيعة، ويسلك وفقًا لذلك(1).

ويبدو أن الرواقيين قد أدركوا من خلال رؤيتهم السابقة للحياة وفقًا للطبيعة أن للإنسان في حياته العملية وظيفتان؛ الأولى أن يدرك جوهر الطبيعة الخارجية ويتعامل معها على أنها عقل متحجر ينبغي فك طلاسمه ومعرفة دقائقه وأسراره، وهذه هي مهمة العلم والعلماء من البشر، وهي كذلك بلا شك من مهام الحكيم الرواقي. والثانية: أن يدرك جوهره الخاص، وأنه قد تميز عن كل الكائنات الأخرى بالعقل؛ ومن ثمّ فعليه أن يتصرف في حياته عمومًا وفقًا للطبيعتين إن جاز التعبير؛ طبيعته الخاصة العاقلة المتأملة المفكرة الباحثة عن الحقيقة في نفسه وفي الكون، والطبيعة الكونية التي هو جزء منها وهي تشمله برعايتها وتكفل له وسائل الحياة والعيش السعيد. وهاتان الوظيفتان وهاتان الطبيعتان إذا ما نجح الإنسان في إدراكهما والتفاعل معهما بصورة إيجابية يتوازن فيها ما هو خاص مع ما هو عام، ستكون حياته حينئذٍ هي حياة السعادة والفضيلة في آنٍ واحد. ولعل ذلك هو ما يقودنا إلى التساؤل عن: ماذا يعني الرواقيون بالفضيلة؟

ثالثًا: معنى الفضيلة وأنواع الفضائل

إن مفهوم الفضيلة عند الرواقيين قد لا يختلف عن مفهومها لدى كلٍّ من أفلاطون وأرسطو؛ فإذا كانا (أي أفلاطون وأرسطو) قد ربطا عمومًا بين الفضيلة وكمال وظيفة الكائن، فإن الرواقيين قد فعلوا نفس الشيء حينما عرفوا الفضيلة - حسب رواية ديوجين اللايرتي - قائلين: «إنها في المقام الأول كمال الشيء أي شيء عمومًا؛ فهناك فضيلة

(1) Ibid., Vii-87-89, Eng. Trans. P.195-197.

للتمثال غير عاقلة مثل الصحة، وهناك فضيلة عاقلة مثل الاعتدال»[1]. والمعنى الذي قصده هنا هو أن ثمة كمالًا لأي شيء أيا كان، وهذا الكمال هو ما يمثل تحقق جوهر كينونته. فالتمثال الأكمل والأفضل هو ما يعبر عن صورة ما هو تمثال له؛ فتمثال سقراط هو ما يوضح بأجلى ما يكون الوضوح سقراط الإنسان والفيلسوف المعروف، وكمال جسم الإنسان هو الصحة. فهذه فضيلة للإنسان لكنها فضيلة غير عاقلة. وهي تختلف عن فضيلة الاعتدال عند الإنسان فالاعتدال فضيلة تترتب على تحكيم العقل في السلوك. وهكذا رأى الرواقيون أن ثمة فضيلة لكل شيء تمثل كمال هذا الشيء في تحقيق وظيفته والغاية من وجوده تمامًا مثلما كان هذا رأي أفلاطون وأرسطو. لكنهم اختلفوا بالطبع مع كل السابقين عليهم في تحليلهم لأصل الفضيلة، وفي أنواعها، وفي بيان علاقتها بالانفعالات وارتباطها عند الإنسان بالحياة وفقًا للطبيعة بالمعنيين السابق الإشارة إليهما.

و الفضيلة عند معظم الرواقيين مكتسبة كما كانت عند السوفسطائيين وأرسطو، وهم في هذا يختلفون مع سقراط وأفلاطون رغم إعجابهم بهما، فبينما كان يرى سقراط وأفلاطون أن الفضيلة مفطورة في النفس يرى معظم - بل ربما كل - الرواقيين أنها يمكن أن تعلم، وقد قال ذلك كريسبوس في الكتاب الأول من كتابه «عن الغاية On the end»، كما قال به أيضًا كلٌّ من كليانتس وبوسيدنيوس وهيكاتو، وإمكانية تعلمها كما قالوا تبدو في حالة أولئك البشر الذين كانوا أشرارًا وأصبحوا خيرين[2].

أما تقسيمهم للفضيلة فحوله خلاف كبير؛ حيث ميز بعضهم بين الفضائل العقلية التأملية التي تنتج عن التفكير والتأمل العقلي، وبين الفضائل غير التأملية. وقصدوا بالأخيرة تلك الفضائل التي تترتب على الفضائل الأولى؛ إذ يترتب مثلًا على فضيلة الاعتدال وهي فضيلة تأملية فضائل أخرى مثل الصحة[3].

---

(1) Ibid., Vii, 90, Eng. Trans. P.197.

(2) Ibid. 91, P.199.

(3) Ibid, 90-91, P.197-199.

وميز بعضهم الآخر مثل بنايتيوس بين نوعين من الفضائل؛ الفضائل النظرية Theoretical والفضائل العملية Practical. وميز آخرون بين ثلاثة أقسام من الفضائل؛ منطقية، طبيعية، وأخلاقية، بينما عرفت في المدرسة بواسطة بوسيدنيوس بأربعة أنواع، وعند كليانتس وكريسبوس وأنتباتر كانت أكثر من أربعة، وهكذا كانت أيضًا عند أتباعهم. وقد رد أحد هؤلاء الأتباع كل الفضائل إلى فضيلة واحدة أسماها الحكمة العملية[1].

ويرى الرواقيون عمومًا أنه بين كل هذه الفضائل ما يمكن أن نعتبره فضائل أولية أصلية، وأخرى تستند إليها. أما الفضائل الأولية الأصلية فهي مثل: الحكمة، الشجاعة، العدل والاعتدال. أما الفضائل المنبثقة عنها والمترتبة عليها وتستند إليها فهي مثل: الشهامة أو كرم الأخلاق والعفة والصبر وحدس العقل والنصيحة الخالصة[2].

وقد عرَّف الرواقيون هذه الفضائل فقالوا حسب ما يروي اللايرتي أن الحكمة هي المعرفة بالأشياء الخيرة وبالشر، وبما هو ليس خيرًا أو ليس شرًّا. أما الشجاعة فهي معرفة ما ينبغي أن نختار، وما ينبغي أن نبتعد عنه وما يختلف عن هذا أو عن ذاك.. أما الشهامة أو كرم الأخلاق فهو معرفة ما يجعل العقل يسمو فوق ما يحدث في الحياة اليومية ويتساوى فيه الخير والشر. أما العفة فهي نزوع لا يقهر نحو اتباع ما يمليه العقل السليم، أو هي الإرادة أو العادة التي لا تقهرها الملذات. أما الصبر فهو العلم أو التعود على ما ينبغي أن تزهد فيه أو العكس أو على ما ليس هذا أو ذاك. أما حدس العقل فهو القدرة على اكتشاف ما يناسبنا عمله على الفور. أما النصيحة الطيبة أو الخالصة فهي المعرفة بما نرى ضرورة عمله وكيفية عمله لو كنا معنيين بالأمر أو لو كان الأمر يخصنا نحن[3].

وكما عرف الرواقيون الفضائل مميزين فيها بين ما هو أصلي وما يترتب عليه، فقد عرفوا أيضًا الرذائل مميزين فيها بين ما هو رذائل أولية أو أصلية، وبين ما يترتب عليها

---

(1) Ibid, 92, P.149.

(2) Ibid, Vii-92, Eng. Trans, P.199.

(3) Ibid, 203, .201.

أو يضاف إليها؛ ومن أمثلة الرذائل الأصلية: الحمق، الجبن، الظلم والفجور، ومن أمثلة الرذائل المنبثقة عنها: عدم ضبط النفس، الغباء والنصيحة السيئة. والرذائل عمومًا هي الجهل بالأشياء المطابقة للفضائل، أو هي الجهل بما تكون الفضائل هي علم به[1].

ولما كانت الفضيلة هي الخير، فقد عرف الرواقيون الخير بأنه هو الكمال الطبيعي للوجود العاقل الموافق للكائن العاقل. وبالطبع فإن الخير هنا هو الخير الإنساني الذي يميزون فيه بين خيرات النفس الإنسانية ذاتها التي تنبع من داخلها وهذه هي بحق الأفعال الفاضلة، وبين الخيرات الخارجية التي تكون من خارج هذه النفس كالعيش في وطن شريف أو مصادقة صديق شريف. وعلى نفس النحو ميزوا بين الرذائل التي تأتي من داخل النفس والرذائل الخارجية، ومن الأمثلة على الرذائل الأولى ما قلناه من قبل، ومن الأمثلة على الرذائل الخارجية العيش في وطن غبي أو مصادقة صديق غبي وما يترتب على ذلك من تعاسة[2].

وعلى وجه العموم فقد ميز الرواقيون بين الخيرات التي هي غايات في ذاتها، وبين الخيرات التي تكتسب خيريتها بفضل نتائجها النافعة. فالحرية والسعادة وطمأنينة النفس والعمل الخير هي خيرات في ذاتها وغاية في ذاتها. بينما الصداقة تعتبر من الخيرات التي تكتسب خيريتها من المنافع التي تترتب عليها[3].

رابعًا: السيطرة على الانفعالات طريق السعادة

ولعل السؤال الذي يشغل بالنا الآن هو: أيًا كانت صور الفضيلة ومعنى الخير عند الرواقيين، وأيًا كانت الاختلافات فيما بينهم حول معنى الفضيلة والتمييز بين صور الخير. أقول أيًا كانت صور ذلك، فالسؤال هو: كيف يلتمس الإنسان سعادته؟

---

(1) Ibid, 93, P.201.

(2) Ibid, 94-96, P.201-203.

(3) Ibid, 96-97, P.203.

يبدو أن الرواقيين كانوا في مجموعهم يميلون إلى الاعتقاد بأن السعادة بأيدينا، وهي تنبع في الأساس من داخلنا، فقد أكدوا أن سعادة الإنسان لا تخضع للظروف التي تحيط به بقدر ما تتوقف على حالته النفسية في مواجهة هذه الظروف وحكمه عليها. إن ردود أفعالنا إزاء ما يمر بنا من أحداث هو ما يتشكل بمقتضاه شعورنا بالسعادة أو بالألم. ومن هنا فقد أولى الرواقيون جل عنايتهم بدراسة الانفعالات الإنسانية؛ وقد قرر زينون أن الانفعالات ما هي إلا «حركة لا عقلانية ولا طبيعية في النفس وحصرها في بحثه «عن الانفعالات On The Passions» في أربعة أنواع رئيسية هي: الحزن، الخوف، الرغبة واللذة»[1]. كما قرر هو وأقرانه وخاصة كريسبوس في بحثه «عن الانفعالات» أن الانفعالات هي أقرب ما تكون إلى الأحكام؛ فما البخل إلا الظن بأن المال هو الخير، وهذا هو الحال في إدمان الشراب والفجور وكل الانفعالات المشابهة. أما الألم أو الحزن فهو تقلص أو رد فعل لا عقلاني؛ فالشفقة هي الألم الذي يشعر به الإنسان إزاء أحد قد أصيب بشرور لا يستحقها، والغيرة مصدر الألم فيها إن شخصًا آخر قد امتلك ما يشتهيه أحدنا لنفسه، والحقد هو ألم ناتج عن الإحساس بأن الآخر قد امتلك ما امتلكه لنفسي[2]... إلخ.

وهكذا كل الانفعالات؛ فالخوف هو توقع للشر وأنواعه كثيرة منها: الفزع والخزي والذهول والاضطراب، أما الرغبة فهي ميل غير عقلاني نحو حب الصراع والغضب والحب والغيظ والكراهية. أما اللذة فهي إثارة غير عاقلة للنفس تجاه كل ما هو مرغوب فيه وينطوي تحتها المتعة والارتخاء والسرور بكل ما يؤذي الآخرين[3].

وإذا كانت الانفعالات السابقة انفعالات ضارة، وينبغي التقليل منها، بل والإقلاع عنها في نظر الرواقيين، فإن ثمة انفعالات طيبة هي ضد الانفعالات السابقة. وقد لخصها الرواقيون في ثلاث هي: الفرح، الحذر والإرادة الطيبة؛ فالفرح ضد اللذة؛ حيث إنه سمو

(1) D. L. Op. Cit., Vii, 110-111, Eng. Trans, P.217.

(2) Ibid, 111-112, P.217.

(3) Ibid., 112-114, P.219.

بالنفس العاقلة، والحذر ضد الخوف؛ حيث به يمكن تجنب ما ينبغي تجنبه. أما الإرادة الطيبة فهي ميل دائم نحو العقلانية وضبط اللذة فهي ضد اللذة[1].

وهكذا فإذا كانت الانفعالات عمومًا هي حركة غير عاقلة في النفس كما عرفها منذ البداية زينون، فإن منها ما يوافق العقل عليه، فعلى الرغم من أنهم ضد التطرف في الجري وراء اللذة، وضد التطرف في الشعور بالألم فهم يرون أن الفرح بديل للذة والحذر بديل للخوف والإرادة العاقلة الخيرة هي الضامن لكل ذلك فيها يكون الفرح بغير مغالاة، وبها يكون الحذر من الوقوع في براثن الخوف والقلق، وما يترتب عليهما من اضطرابات نفسية حادة تكون حائلًا يحول دون شعور الإنسان بالرضا والسعادة.

وفي كل الأحوال، فإن ما أطلق عليه الرواقيون انفعالات أو مشاعر طيبة، إنما هو في واقع الأمر دعوة إلى الاعتدال وعدم التطرف في الانفعالات؛ لأن هذا التطرف بشقيه سواء كان ميلًا نحو اللذة أو ميلًا نحو الألم إنما هو مكروه وهو ضد العيش وفقًا للطبيعة العاقلة للإنسان. وهذا ما يدعونا للتساؤل عن المثل العليا للسلوك الإنساني في نظر الرواقيين، أو بعبارة أخرى: ما هي صورة الإنسان الكامل عندهم؟!

خامسًا: الحكيم الرواقي والمثل الأعلى للإنسان الكامل

إن أول المبادئ التي تقود الإنسان إلى هذا المثل الأعلى للإنسان الكامل في نظر الرواقيين هو: مبدأ الخلو من الانفعالات، وهذا هو ما يسمى عند الرواقيين حالة الأباثيا Apathy [2] ، فالحكيم رجل لا انفعالات له لأنه لا يترك نفسه يسقط فيها[3].

أما ثاني المبادئ المميزة للإنسان الحكيم فهي الإخلاص ومحاولة الظهور بأفضل صورة ممكنة، فيظهر من الأشياء أفضل ما فيها ويخفي ما فيها من مساوئ، وهو لا ينافق ولا يرائي ولا يتصنع وهو لا يدخل في علاقات تجارية قد تكون معارضة للائق

---

(1) Ibid., 116, P.221.

(2) Ibid., 117, P.221. وانظر أيضًا: كوبلستون، نفس المرجع السابق، ص 532.

(3) D. L., Ibid.

أو للمناسب. إنه قد يشرب الخمر، لكنه لا يصل به لدرجة السكر أو الغياب عن الوعي. إنه لا يشعر بالألم مطلقًا؛ لأن الألم - كما أشرنا فيما سبق - انفعال لا عقلاني لا يليق بنفس الحكيم[1]. لقد قال سينكا: «إنه يمكن أن نتحمل المحن بنفس مرحة، فكل شيء إلى زوال»[2].

أما ثالث المبادئ المميزة للحكيم الرواقي فهي أنه رجل يعلن دائمًا أنه مؤمن بالإلوهية. فبداخله هذا الإيمان بالقداسة، بينما الأشرار من الناس لا يؤمنون بالآلهة؛ ومن ثمّ فالحكيم هو الإنسان التقي الذي يعلم العبادات والطقوس المفروضة عليه، فهو يقدم الأضاحي للآلهة؛ ومن ثمّ يتطهر ويبتعد عن كل خطيئة ويسير دائمًا في طريق القداسة والعدالة[3].

أما رابع خصائص الحكيم الرواقي فهي أنه ممن يهتمون بالعمل السياسي إلا إذا وجد ما يمنعه من ذلك، وهو ممن يفضلون الزواج وإنجاب الأطفال كما يقول زينون[4].

أما خامس صفات الحكيم الرواقي فهي أنه وديع ولا يضر نفسه ولا غيره، وفي ذات الوقت فهو لا يسامح ولا يشفق على مَن تقع عليه عقوبة أنزلها القانون، فالتسامح والرفق لا يصلحان مع مَن كان ممن ينبغي إنزال العقاب بهم. إن الرجل الحكيم لا يرى أن إنزال العقوبات بالمجرمين والأشرار مسألة قاسية، وهو كذلك لا يعجب ولا يندهش من وقوع أحداث قد تبدو مستحيلة التصديق. ومع كل ذلك فالحكيم يجب أن يعيش في عزلة وهو لين الطبع، لكنه في ذات الوقت يحب الناس والمجتمع. فهو محب للصداقة حينما تكون حسب تعريفهم مشاركة في كل أمور الحياة، فالتعامل مع الصديق كأنما هو تعامل مع النفس والحصول على الصداقة في رأيهم أمر مستحب وكثرة الصداقات مسألة خيرة[5].

---

(1) Ibid., 118, P.223.

(2) نقلًا عن: كوبلستون، نفس المرجع السابق، ص 533.

(3) D. L. Op. Cit., Vii, 119, P.223-225.

(4) Ibid., 121, Eng. Trans. P.225-226.

(5) Ibid. 123-124, Eng. Trans. P.227-229.

أما سادس صفات الحكيم الرواقي وأهمها في اعتقادي فهي شعوره بالحرية رغم ما يؤمن به الرواقيون عموما من حتمية وقدرية؛ فلقد قالوا: «إن الرجل الحكيم هو وحده الحر، والسيئون أو الأشرار فهم وحدهم العبيد، فالحرية هي القدرة على الفعل المستقل بينما العبودية امتناع هذه القدرة.. إن الحكيم ليس حرًّا فقط، بل هو مَلك لأن المَلك هو مَن لا يحاسبه أحد على ما يفعل. وهذا لا يكون إلا للحكيم الذي يملك وحده معرفة الخير والشر بينما الأشرار لا يعرفون ذلك[1].

وباختصار فإن الحكيم عند الرواقيين هو الرجل المثالي في كل شيء، الكامل في شعوره بالسعادة، هو وحده الحر؛ ومن ثمّ فهو وحده الأجمل والأغنى والأسعد؛ إنه بتعبير زيللر الذي يحوز كل الفضائل وكل المعرفة. فهو وحده الذي يفعل الصواب في كل شيء. وهو وحده الملك الحقيقي، السياسي الحقيقي، الشاعر الحقيقي، هو الملهم والمرشد... إلخ، هو المتحرر كلية من الحاجات والآلام، وهو الصديق المحبوب للآلهة. إن فضيلته دائمة ولا يمكن أن يفقدها، وسعادته لا يمكن أن تنقص من وقت إلى آخر[2].

إن هذه الصورة للحكيم الرواقي تمثل الصورة الأرقى للإنسان الكامل في الفلسفة اليونانية؛ لأننا لا نجد مثيلًا لها حتى عند سقراط وأفلاطون، ولا يوجد مثيل لها إلا في الشرق القديم عمومًا وفي الفكر الهندي على وجه الخصوص وخاصة عند البوذيين؛ فتلك الصفات التي قررها الرواقيون للإنسان الحكيم تقترب من صورة الحكيم البوذي الذي قيل في وصفه: «هو ظافر، عالم، فاهم للأشياء جميعًا، لا يحمل للأحداث عبئًا، ولا يلقي إلى هموم الزمان بالًا. لا حاجة به إلى الأشياء، ولا رغبة له فيها؛ هو كالنازح الغريب الذي لا يكترث لمدح ولا لذم، يقود الآخرين ولا يقودونه وهو الحكيم الحق وخليق به المجد والتبجيل»[3].

---

(1) Ibid., 121-122, Eng. Trans, P.227.

(2) Zeller: Outlines Of The History Of Greek Philosophy, P.221.

(3) نقلًا عن: د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 207.

إن هذه الصفات للإنسان الحكيم الكامل إنما هي – على حد تعبير د.عثمان أمين – مسحة شرقية صيغت في صورة يونانية[1].

والحقيقة أن هذه الصورة للحكيم الرواقي رغم ما وجهه إليها النقاد ممن رأوا أن ثمة تناقضًا بين الإيمان بالجبرية لدى الرواقيين والقول بالإرادة للحكيم، ولأن ثمة تناقضًا عندهم أيضًا بين التبشير بالإحسان والخيرية بين الناس وبين القول بأنه ليس في مستطاع فرد من الناس أن ينفع آخر أو يفيده ما دامت الإرادة الفاضلة وحدها هي الخير وهي لا تتوقف بالتالي على الأسباب الخارجية[2]. أقول رغم هذه الانتقادات وغيرها كثير إلا أن هذه الصورة للحكيم الرواقي وصفاته تتسق بوجه عام مع الفكر الرواقي؛ فإرادة الحكيم حرة حينما يكون خضوعها للقدر وللحتمية بمحض اختيارها فهو يشعر بحريته إزاء الضرورة لأنه مؤمن بها ولا يشعر بأي غضاضة إزاء الخضوع لها. كما أن الحكيم الرواقي إنسان خير يتعاطف مع الآخرين وينشد الخير بينهم، رغم أنه مدرك تمامًا أنه ليس بمستطاعه كفرد أن يغير من حال الآخرين إن لم يتفاعلوا هم مع آرائه ويتخذوها أساسًا لتشكيل إرادتهم الخيرة.

إن التناقض الحقيقي الذي ربما وقع فيه الرواقيون في تصورهم للفضيلة التي يتمتع بها الحكيم الرواقي أنهم لا يرون ضرورة لوجود مراتب للفضيلة، بل قالوا بثبات يحسدون عليه إن المثل الأعلى للفضيلة لا يتحقق إلا مرة واحدة على وجه الكمال؛ فرغم أن الناس في نظرهم كما قال كليانتس ميالون بفطرتهم إلى الفضيلة إلا أنهم إن لم ينموا هذه الميول حتى يكونوا بالفعل أخيارًا وأفاضل، فهم سيصبحون على طول الخط أشرارًا وأراذل؛ فمَن حاز الفضيلة عندهم فقد حاز كل الفضائل، ومَن خالفها فهو مجنون وأحمق. إنه ليس للفضيلة ولا للرذيلة عندهم مراتب؛ فكما أن العمل الحسن ولو بدا

---

(1) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 207.

(2) انظر في ذلك برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية – الكتاب الأول – الفلسفة القديمة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، نشرة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1967، ص 422 - 425.

تافهًا يتطلب الفضيلة كلها، فكذلك جميع الذنوب متساوية، وأنها جميعًا تتضمن فقدان العقل المستقيم[1].

وعلى أي حال، فإن هذا التشدد من قِبَل الرواقيين فيما يتعلق بصورة الحكيم الذي هو الإنسان المثالي كان تشددًا محفزًا؛ حيث لا يصح التساهل مع مَن يرتكب الخطيئة ويدعي في نفس الوقت الفضيلة، أيًا كانت الخطيئة بسيطة وأيًا كان حجم الفضيلة التي يدعيها، فالحكمة عندهم تعني العقل، والعقل الواعي هو الذي لا يسمح بالسلوك إلا إذا كان موافقًا للطبيعة العاقلة الفاضلة. وهذا المثل الأعلى للحكيم الرواقي كان هو الحافز الذي جعل كل معاصري الرواقية يتنافسون للوصول إليه، ولم يكن أبدًا في عصرهم مثالًا صعب المنال، بدليل أن هذه الأخلاق الرواقية انتشرت بين الناس انتشارًا واسعًا. وإن كان من الواجب أن نقر بالصعوبة البالغة في أن يصبح كل الناس رواقيين بهذا المعنى المثالي؛ لأن ذلك لم يكن يتطلب فقط البراعة في الخضوع بإرادتنا الحرة لتصاريف القدر خضوعًا قد يبدو في ظاهره سلبيًا، بل كان يتطلب الخضوع بإرادة حرة تؤدي فعلها بموجب مبدأ الواجب وليس فقط وفقًا لمبدأ الخضوع للقدر أو أداء الدور بصورة سلبية. وهذا مما يدعونا للتساؤل عن معنى الخضوع للقدر و أداء الواجب عند الرواقيين؟

سادسًا: الحكيم الرواقي والسلوك وفقًا لمبدأ الواجب

إن الأخلاق الرواقية تقوم كما أشرنا فيما سبق على مبدأ الحياة وفقًا للطبيعة، ورأينا ما يترتب على ذلك من مبادئ أخلاقية ينبغي أن يؤمن بها الرواقي مثل مبدأ التعاطف مع الطبيعة الخارجية ومع البشر أيًا كانت أجناسهم وألوانهم وأوطانهم. فالعيش وفقًا للطبيعة يقتضي بالضرورة الإيمان بالمساواة بين البشر كما يقتضي بالضرورة الاعتقاد بأن الإنسان هو جزء من هذا الكون الكبير. وهو مخلوق ليؤدي دورًا في هذا العالم الطبيعي مثله مثل أي كائن آخر. وقد قيل ما قيل في ذلك من أن الرواقيين كانوا – وهذا صحيح – يؤمنون بأن الإنسان في هذه الحالة أشبه بممثل يؤدي دورًا مرسومًا على مسرح الحياة،

(1) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 208 - 209.

وهذا الدور محدد له من قِبَل العناية الإلهية وهو قدره المحتوم الذي لا فكاك منه. وقد قيل هنا أيضًا ما قيل من انتقادات للرواقيين ترى أنهم إنما اعتبروا الإنسان كقطعة من الشطرنج تحركها عن بُعد خيوط العناية الإلهية أو القدر. وفي هذا ما فيه من دعوة إلى السلبية إزاء الدور المرسوم؛ فعلى الرواقي أن يؤدي دوره المحدد سلفًا دون أي مناقشة وبدون شعور بالألم أو باللذة؛ أي يؤدي دوره بتفانٍ ودون انفعالات كما سبق وأشرنا.

والحقيقة أن سلوك الحكيم الرواقي لا يتسم - كما يقول نقاد الرواقية دائمًا - بالسلبية، لأنه كما أشرنا فيما سبق يسلك وفقًا لإرادته العاقلة التي تمكنه من أن يفعل كل ما يفعله على نحو يتوافق مع علمه ومع الطبيعة في آنٍ واحد. ولما كانت الفضيلة عند الرواقيين واحدة ولا تتجزأ فكل سلوك يسلكه الرواقي إنما يسلكه باعتباره السلوك الفاضل. والحكيم الرواقي على وجه الخصوص هو كما قالوا: «الرجل الذي يكتشف ويعرف كل ما ينبغي من فضائل ويفعله فعلًا، كما أنه يفعل ما يفعله بإرادته العاقلة، ويعرف ما ينبغي أن يصر على فعله ويفعله بثبات»[1].

ومن هنا ينبغي أن نتفهم أن ثمة فرقًا بين الخضوع للقدر وأداء الأمر المنوط بالإنسان بشكل سلبي لا إصرار فيه ولا شجاعة في مواجهة أضراره أو مآسيه، وبين نفس الخضوع، لكن وفقًا لمعرفة وعلم أكيدين من الحكيم يجعلانه يقوم بدوره طبقًا لما يدرك أنه واجبه الذي ينبغي أن يصر على أدائه أيًا كانت النتائج. ولنا في سير حياة الرواقيين من الأمثلة على ذلك الكثير وبالذات لدى الرواقيين المتأخرين من أمثال: سينكا وابكتيتوس وماركوس أوريليوس. فقد قضى سينكا نحبه امتثالًا لقدر ظالم وخضوعًا لأمر الطاغية نيرون بعد أن قطع شرايينه، وظل الدم ينزف منه حتى مات وهو لا يعبأ بالموت وواجهه بشجاعة وهو يؤدي واجبه في نصح تلاميذه ومريديه. وكذلك فعل ابكتيتوس مع سيده الذي ظل يلوي ساقه حتى كسره وهو لا يعبأ بالألم، بل ظل يبتسم في وجه سيده بشجاعة يحسد عليها، ولم يزد على أن قال: ألم أقل لك يا سيدي أنك ستكسر ساقي!

---

(1) D. L., Op. Cit., Vii-126, Eng. Trans., P.231.

إن أداء الرواقي لدوره سواء كان سيدًا أو عبدًا لا يتسم بالسلبية، بل على العكس يتسم بالإيجابية الشديدة، تلك الإيجابية التي تتمثل في إدراك الرواقي الواعي بأن عليه أداء هذا الدور وفقًا لمبدأ الواجب، ذلك المبدأ الذي يجعل من أداء الدور والخضوع لتصاريف القدر مسألة تتسق مع عقلانية الرواقي وكرامته التي تعلو على الآلام وتواجه القدر بشجاعة لا يقدر عليها إلا العارفون والمتحكمون في الانفعالات بهذا الشكل الذي يرقى بالرواقي إلى درجة المصلح أو صاحب الرسالة الذي لا يتزعزع إيمانه أمام أي شدائد أو صعاب يواجهها مهما كانت! ولعل في القصة التالية ما يؤكد كل ذلك وما يوضح لنا بحق الفرق بين أداء الدور بشكل سلبي مستسلم، وبين أدائه طبقًا لمبدأ الواجب وبالشجاعة اللازمة لمواجهة أصعب المواقف بثبات لا يلين:

فلقد أرسل الإمبراطور تيتوس فسباسيانوس إلى هلفيديوس برسكوس Helvidius Priscus الرواقي برسالة يطلب منه ألا يحضر جلسة من جلسات مجلس الشيوخ. فرد هلفيديوس قائلًا: كان بإمكانك أيها الإمبراطور أن تحول دون انتخابي عضوًا في مجلس الشيوخ. ولكن ما دمت عضوًا فيه فلابد لي من الذهاب إلى المجلس. فأرسل إليه الإمبراطور قائلًا: ليكن ذلك. ولتذهب ولكن لا تتكلم.

فرد الرواقي قائلًا: أنا سأصمت طالما لم تسألني عن شيء.

فقال الإمبراطور: لكن لا بد أن أوجه إليك بعض الأسئلة.

فأجابه الرواقي: إذن لا بد لي أن أقول ما أراه حقًا.

فقال الإمبراطور: إذا تكلمت بما تريد أمرت بقتلك أو نفيك.

فكان الجواب النهائي من الرواقي: ومتى قلت أني خالد. أنت تؤدي دورك وأنا أؤدي واجبي. مهمتك قتل الناس أو نفيهم. ومهمتي أن أموت دون وجل وأن أذهب إلى المنفى بدون جزع ولا ابتئاس[1].

---

(1) نقلًا عن: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 212 - 213.

وهكذا كان سلوك حكماء الرواقية دائمًا، إنه سلوك لا يبدو فيه - على حد تعبير د.عثمان أمين - تحديًا ولا صلفًا، ولكنه يتصف بالاستقامة والبساطة وثقة الرجل بكرامته، تلك الثقة التي تتطلب منه أن يبقى في مركزه، وأن يمضي في أداء مهمته مخلصًا لواجبه ولتفعل القوة بعد ذلك ما تشاء[1].

إنه السلوك الذي يدرك الحق بالإرادة العاقلة الواعية المدركة لما ينبغي فعله؛ ومن ثمّ يتم الفعل بإصرار وبروح راضية وشجاعة وكرامة لا تنحني ولا تهتز مهما كانت النتائج.

(1) د. عثمان أمين، نفس المرجع، ص 213.

الفصل الخامس

الرواقية الوسطى: زعماؤها وفلسفاتهم

تمهيد:

حينما حل القرن الثاني قبل الميلاد آذن ذلك بنهاية عصر الرواقية القديمة وبداية عهد جديد للرواقية يدعى الرواقية الوسطى، ولعل ذلك كان إيذانًا بانتهاء عصر الصراعات والنزاعات بين ممثلي المدارس المختلفة والمدرسة الرواقية؛ حيث إن وفاة أنتيباتر Antipater - الملقب «بذي القلم الصارخ» لاشتهاره بمجادلاته الصاخبة مع كارنياس الأكاديمي[1] كانت تعني انقضاء عهد هذه المنازعات بين المذاهب ليحل بعده عهد اتجه فيه المفكرون وخاصة الرواقيون إلى التقريب بين الآراء المختلفة.

ولعل ذلك كان أبرز ما ميز الرواقية في عصرها الأوسط؛ حيث كان تركيزهم فيما يبدو على تلمس مواضع الاتفاق بين مذاهب أعلام الرواقية القديمة وبين آراء كلٍّ من أفلاطون وأكاديميته وأرسطو ومدرسة المشائية.

إن هذه السمة التوفيقية كانت سمة بارزة بالفعل بين أعلام الرواقية الوسطى، ولعلهم أرادوا بذلك ليس فقط التقريب بين المذاهب الفلسفية، بل أيضًا جذب أنصار الأكاديمية الأفلاطونية واللوقيون الأرسطي إلى الرواقية نكاية في منافسيهم التقليديين من الأبيقوريين.

---

(1) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، سبق ذكره، ص 76.

ورغم أن معظم كتابات المؤرخين تتجه إلى أن أعلام الرواقية في هذا العصر هما بانيتيوس Panaetius وبوسيدونيوس Posidonius، إلا أن بعضهم يشير إلى أن بؤثيوس الصيدوني Poethus Of Sidon هو أول أعلام هذا العصر الرواقي الجديد.

أولًا: بؤثيوس الصيدوني Poethus Of Sidon

لا نكاد نعرف شيئًا مؤكدًا عن حياة هذا الفيلسوف وآرائه إلا عبر إشارات متنوعة في كتابات بعض المؤرخين؛ إذ يشير زيللر – E. Zeller إلى أنه توفي في عام 119ق.م.[1]. فهو إذن من فلاسفة القرن الثاني قبل الميلاد. ويضيف زيللر أنه كان من تلامذة ديوجين السلوقي Diogenes Of Seleucia وأنه كان في آرائه أقرب ما يكون إلى المذهب المشائي، ومن نظرياته التي تشير إلى ذلك توحيده بين الإله وبين الأثير، وإن كان يفصله ماديًا عن العالم الطبيعي. لقد حدد له مكانًا في مجال الكواكب السيارة واستبدل عقيدته حول الاحتراق الكوني الدوري بالنظرية الأرسطية حول أبدية العالم[2].

وقد ذكر ديوجين أن بؤثيوس ينكر أن العالم كائن حي[3]، وهو في هذا يختلف مع رأي الرواقيين عمومًا حول حيوية العالم ووحدته. وربما يكون هذا الرأي لبؤثيوس قد ورد في كتاب له يدعى «في الطبيعة» On Nature الذي نسبه إليه ديوجين، كما نسب إليه أيضًا كتابًا آخر بعنوان: «في القدر» De Fato [4]. يقول ديوجين إنه اتفق في الجزء الأول منه مع آراء كلٍّ من كريسيبوس وبوسيدونيوس، وكذلك مع زينون في أن الطبيعة بوجه عام قوة محركة لذاتها «وأنها تستهدف منفعة البشر وسعادتهم في آنٍ معًا كما هو واضح في مهارة الصنعة الإنسانية؛ فكل هذه الأشياء تحدث بفعل القدر؛ إذ إنه في تعريفهم يمثل سلسلة الأسباب والعلل التي تحدث بها الموجودات»[5].

(1) Zeller: Outlinens Of The History Of Greek Philosophy, P.247.

(2) Ibid.

(3) Diogenes Laertius: Lives Of Eminent Philosophers, II, 143, P.247.

(4) Ibid, (149) Eng. Trans, P.253.

(5) Ibid., P.253.

ثانيًا: بنايتيوس Panaetius:

(أ) حياته ومؤلفاته:

إنه الرودسي الذي اختلفت المصادر حول تاريخ مولده ووفاته؛ حيث يرى كوبلستون أنه عاش فيما بين عامي 185 - 110 - 109ق.م[1]، بينما يرى د.عثمان أمين أنه ولد بجزيرة رودس عام 198ق.م[2]. بينما ترجع بعض المصادر القديمة أنه ولد عام 138ق.م وأنه درس في أثينا لبعض الوقت[3]. ثم وفد بعد ذلك إلى روما؛ حيث عرف واشتهر بين تلاميذه وخاصة لايلوس Laelius وسكيبيو Scipio وقد جعلهما يهتمان بالفلسفة اليونانية. وقد تعرف وصادق مشاهير الرومان من أمثال المؤرخ الروماني الشهير بوليبيوس وكذلك موشيوس سكايفولا. ولعل أشهر مَن صادفهم وتتلمذوا عليه كان شيشرون الذي استفاد كثيرًا من أعماله وخاصة في كتابه «في الواجبات – De Officiis». ويقال إنه الذي خلف أنتيباتر في رئاسة المدرسة في أثينا عام 129ق.م[4]. ويعتبره زيللر المؤسس الحقيقي للرواقية الوسطى والأكثر تأثيرًا في العالم الروماني[5].

أما أهم ما نسب إليه من مؤلفات فهي: عن الواجبات On Duty، عن الفعل والجمود On Action And Inaction، عن العناية On Providence، عن الطمأنينة On Tranguility[6].

(ب) فلسفته:

وترجع أهمية بنايتيوس في الفكر الرواقي لهذا العصر أنه بدأ سلسلة من التعديلات على الفكر الرواقي التقليدي، فقد أصبحت الرواقية معه فيما يبدو أكثر عقلانية وأكثر

---

(1) كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول، الترجمة العربية، ص 559.

(2) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 77.

(3) Lempriere's Classical. Dictionary Of Proper Names Mentioned In Ancient Authors, P.440.

(4) انظر: المراجع الثلاثة السابقة، نفس الصفحات.

(5) Zeller: Op. Cit., P.247.

(6) Ibid.

اقترابًا من طبيعة الإنسان العادي؛ فقد عدل النزعة التطهيرية عندهم بأن سمح بأن تكون غاية الحياة عند البشر العاديين هي الكمال العقلي حسب طبيعتهم الفردية، وهكذا فقد أصبحت الرواقية معه – فيما يقول كوبلستون – أقل مثالية[1].

وعلى الرغم من أن بنايتيوس كان ممن حولوا الفكر الرواقي إلى التأثر بأفلاطون، وعلى الرغم من احترامه الشديد لأفلاطون للدرجة التي كان يلقبه فيها «بالإله والحكيم جدا وهوميروس الفلاسفة، إلا أنه كان يعارضه في قضية «خلود الروح»، فقد أكد على عكس أفلاطون على فناء الأرواح؛ حيث إن كل ما يولد يفنى، فالأرواح تولد والبرهان على ذلك تشابه الأطفال مع آبائهم وهو تشابه – يظهر في التصرفات والطبيعة وليس في الأجسام[2]. ويضيف إلى ذلك حجة ثانية يقول فيها إنه لا يوجد أحد يعاني إلا ويكون مريضا أيضًا، والذي يمكن أن يكون مريضًا يمكنه أيضًا أن يموت، وبما أن الأرواح تعاني فإنها إذن تموت[3].

ومع أن هذا الرأي السابق لبنايتيوس قد ورد في الكتاب الأول «توسكولانوس» لشيشرون، ألا أنه محل شك من كثيرين لأن به معارضة واضحة للعقيدة الرواقية العامة حول الخلود لمدة زمنية محددة إلى أن يفنى العالم كله بالاحتراق العالمي. على كل حال ثمة جدل واسع بين المؤرخين حول هذه القضية، وقد حاول رينيه هوفن حسمها، فهل كان بنايتيوس مختلفًا عن الرواقيين السابقين للدرجة التي نفى فيها أي حياة في العالم الآخر أم أن ثمة حياة أخرى قصيرة؟!. حقيقة الأمر أننا لا ندري هل كان حديثه عن حياة أخرى أبدية أو عن حياة أخرى قصيرة أو حتى قصيرة جدًّا أم أنه ترك السؤال بدون إجابة محددة[4].

---

(1) كوبلستون، نفس المرجع، ص 559.

(2) رينيه هوفن: الرواقية والرواقيون إزاء مسألة الحياة في العالم الآخر، ترجمة د. أوفيليا فايز رياض، نشرة الجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، القاهرة، 1999، ص 54.

(3) نفسه.

(4) نفسه.انظر نفسه، ص 56 - 58.

وليس رأيه عن اللاهوت بأقل غموضًا من رأيه حول النفس وخلود الروح، فهو يميز بين أنواع ثلاثة للاهوت؛ أولها لاهوت الشعراء، والثاني لاهوت الفلسفة، والثالث لاهوت الساسة. واعتبر الأول لاهوت تشبيهي زائف، واعتبر الثاني لاهوت عقلي وحقيقي لكنه غير مناسب للاستخدام الشعبي، أما لاهوت رجال السياسة فهو يؤكد أن الديانة التقليدية لازمة للتربية العامة[1]. وإذا تساءلنا: إلى أيٍّ من هذه الأنواع من اللاهوت ينتهي بنايتيوس؟ فلا نجد إجابة واضحة على ذلك!!

أما في الطبيعيات فقد رفض وهجر نظرية الاحتراق الكوني العام كما رفض علم التنجيم والتنبؤ باليقين. ومن جانب آخر فقد حرص على التأكيد بقوة على الصلة بين الحياة العقلية للإنسان وحالاته الفيزيقية والفسيولوجية[2].

وفي مجال الأخلاق، فقد كان بنايتيوس إنسانًا يهتم بالنشاط الإنساني، فقد كان بعيدًا عن كريسبوس المؤسس الثاني للرواقية الذي كان يرجع الغرائز والشهوات إلى أحكام اللوجوس وإلى أعمال فكرية، لقد رفض بنايتيوس الحكمة الجادة المبالغ فيها، والتي تمارس العنف أو الضغط على طبيعتنا الفردية بحجة الامتثال أو الخضوع للطبيعة الكلية. إن الفضيلة كانت بالنسبة له ولتلميذه بوسيدونيوس من بعده لا تكفي للسعادة، بل يجب أيضًا لتحقيقها توفر الصحة واليسر والقوة. لقد أولى بنايتيوس أهمية كبيرة للمظهر الخارجي للسلوك باعتباره معبرًا عن الجمال الداخلي[3].

ولعل ما يؤكد ذلك ما أشار إليه ديوجين بقوله: إن بنايتيوس كان يرى أن الفضائل نوعان؛ فضائل نظرية وأخرى تطبيقية[4] أو عملية، بينما كان الرواقيون الآخرون يقسمونها

---

(1) Zeller: Op. Cit., P.248.

(2) Zeller: Op. Cit., P.248. وأيضًا: كوبلستون، نفس المرجع، ص 560.

(3) جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، الترجمة العربية لمحمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1986، ص 126. وراجع أيضا:

Diogenes Laertius: Op. Cit., (128), Eng. Trans, P.233.

(4) Diogenes Laertius: Op. Cit. (2), Eng. Trans. P.199.

إلى ثلاثة أو أربعة أنواع . وفي هذا يتضح مدى اقتراب بنايتيوس من أفلاطون وأرسطو؛ حيث كان كلاهما يتحدث عن نوعين من الفضيلة أحدهما الفضيلة النظرية والأخرى الفضيلة العملية، وكانا يعتبران رغم اختلافهما في التفاصيل أن الأولى هي فضيلة التأمل النظري فضيلة الفيلسوف. وإن كان بنايتيوس فيما يبدو يختلف عنهما بعض الشيء في أنه اعتبر أن الفضيلة العملية لديه فضيلة ينبغي تطبيقها وظهورها في حياة الإنسان الفرد بأكثر مما كان الأمر لدى الفيلسوفين الكبيرين.

ولم يقتصر تأثره بأفلاطون وأرسطو عند هذا الحد، بل إنه حتى في مجال السياسة كان يدعو إلى ضرورة النزول وتطبيق مبادئ المدرسة الرواقية بشكل ملموس على قضايا تنظيم السلطات العامة وإعداد الحكام، وهذا ما كان يدعو إليه أفلاطون وتلاميذه وكذلك أرسطو وأتباعه، بينما كان قدامى الرواقيين يعالجون موضوع الدولة بعمق على المستوى النظري وفي مناقشاتهم الشفهية فحسب، لكنهم لم يتطلعوا لتطبيق مبادئهم على الشعب والمجتمع المدني. ولعل ذلك هو ما امتدحه شيشرون في بنايتيوس وعبر عنه في كتابه «في القوانين»[1].

والحقيقة أنه على الرغم مما يقال أحيانا عن عدم أصالة فكر هذا الرجل باعتباره كان فيلسوفًا انتقائيًا احتار بين أفكار الرواقيين السابقين عليه وبين أفكار كلٍّ من أفلاطون وأرسطو وتأثر بهم جميعًا، إلا أنه تميز عن هؤلاء جميعًا بأنه كان صاحب عقليه تحررت من أي نزعة خيالية صوفية[2]، فضلا عن أنه نجح في أن يجعل المذهب الرواقي يقود الفرد الروماني العادي في حياته، وكم تأثر الكثير من الرومانيين بأفكاره وبالفكر الرواقي عن طريقه. وهذا ما أكده شيشرون حينما أقر بأن بنايتيوس كان أول مَن نقل الفكر الرواقي إلى العالم الروماني[3].

---

(1) انظر: جان جاك شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص 126، وهامشها.

(2) Zeller: Op. Cit., P.248.

(3) نقلًا عن: د. مجدي كيلاني، المدارس الفلسفية المتأخرة، المركز الاستشاري العربي للتدريب ونشر البحوث العلمية بالإسكندرية، 2006، ص 135.

ثالثًا: بوسيدونيوس Posidonius

(أ) حياته والطابع العام لفلسفته:

يتفق المؤرخون على أن بوسيدونيوس عاش بين عامي 135و 51 و50ق.م[1]، وأنه من أصل سوري، وكان لم يزل في طفولته حتى أسدل الستار على الإمبراطورية السليوكية، ولعله قد سخط على التقاليد والعادات في موطنه الأصلي[2]. ولعل هذا هو ماحدا به إلى مغادرة سوريا متجهًا إلى الغرب اليوناني بعد زيارته لعدة بلاد شرقية وغربية منها مصر ونوبيا Nubia وماسيلا Massila وإسبانيا، ثم استقر في رودس في حوالي عام 97 قبل الميلاد، بينما كان شيشرون قد استمع إليه في عام 78 ق.م بينما كان بومبي الثاني Pompey Twice قد كرمه بزيارة ليكرم الحضارة والعلم اليوناني في شخصه. وقد أتى هو نفسه إلى روما كسفير في عام 86، ونجح في اصطناع صداقات عديدة مع عديد من عظمائها. وقد أصبح - على حد تعبير زيللر - أعظم عقلية موسوعية شهدتها بلاد اليونان منذ عصر أرسطو[3].

لقد اشتهر بوسيدونيوس إذن بموسوعيته الشاملة؛ حيث كان مؤرخًا قديرًا يقارن بسلفه المؤرخ الروماني الشهير بوليبيوس، وكان كذلك عالمًا جغرافيًا في الوقت الذي اهتم فيه بالكثير من فروع العلوم الطبيعية، وعلى علم دقيق بكل المشكلات الفلسفية الشائعة في عصره. وعلى الرغم من ذلك فهو لا يمكن مقارنته في القدرة التأملية الفلسفية مع عظماء الفلاسفة سواء من السابقين على سقراط أو بأفلاطون أو بأرسطو[4].

---

(1) Zeller: Op. Cit., P.244. ود. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، ص 78. وكوبلستون: تاريخ الفلسفة: اليونان وروما، الترجمة العربية، ص 560. وبرتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول - الفلسفة القديمة، ترجمة، د. زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، 1967، ص 410.

(2) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 410.

(3) Zeller: Op. Cit., P. 249.

(4) Ibid.

وعلى أية حال فمصطلح أنه كان فيلسوفًا «انتقائيًا» لا يعبر عن خطورة رؤيته الفلسفية؛ لأن الوحدة في مذهبه كانت بادية ومؤثرة، فهو لم يكوِّن مذهبه من أجزاء خارجية من المدارس الفلسفية المختلفة، لكنه حافظ في الأساس على أسس الواحدية الرواقية[1]. ولذا فهو يعد فيلسوفًا رواقيًا أصيلًا رغم أنه حاول كرواقي هذه الفترة أن يوفق بين الرواقية القديمة وفلسفات اليونان القديمة، وخاصة لدى الأكاديمية الأفلاطونية والمشائية الأرسطية، فضلًا عن إضفاء الطابع الشخصي له على كل مَن نقل عنهم أو تأثر بهم من الرواقية ومن خارجها.

(ب) مؤلفاته:

أما عن مؤلفات بوسيدونيوس فهي كثيرة، ذكر منها ديوجين اللايرتي مايلي[2]:

1 – الحث على الفلسفة Protrepticus.

2 – عن الواجبات On Duties.

3 – عن الأخلاق On Ethics.

4 – عن الآلهة On The Gods.

5 – المقال الفيزيقي (المبحث الطبيعي) Physical Discourse.

6 – عن الكون On The Cosmos.

7 – عن التنبؤ De Divinatione.

8 – عن الظواهر السماوية On Celestial Phenomena.

9 – علم الظواهر الجوية Meteorology.

10 – عن القدر De Fato.

11 – عن المعيار On The Standard.

12 – عن الأسلوب On Style.

(1) Ibid.

(2) Diogenes Laer. Op. Cit. Iii (41-154), Eng. Trans. Pp.151-257.

وقد اختفت هذه الأعمال، وكل ما نعرفه من آرائه، إنما وصل إلينا بفضل ما كتبه ديوجين اللايرتي وشيشرون وسينكا، وما رواه جالينوس الطبيب عن اعتراضاته على كريسبوس في مسألة الأهواء والانفعالات. وقد ذكره المؤرخ استرابون كثيرًا في كتابه الجغرافيا، وكذلك أورد ابرقلس في تعليقاته على الكيدس الشيء الكثير من نظريات بوسيدونيوس في الرياضيات[1].

وعلى أي حال، فقد مات بوسيدونيوس في رودس بعد حياة حافلة بالكتابة والتدريس والتأثير في معاصريه. وقد زاره في مرضه الأخير بومبي القائد الشهير فاستقبله الفيلسوف استقبالًا حسنًا، رغم أنه كان ملازمًا للفراش، وأخذ يحدثه حديثًا رواقيًا موضوعه «أن لا خير إلا الفضيلة ولا شر إلا الرزيلة». وكانت نوبات المرض تعاوده أثناء الحديث. ولما اشتدت الآلام عليه لم يزد على قوله: على رسلك أيها المرض، فمهما تكن وطأتك على جسمي فلن تنال من نفسي شيئًا، ولن أقر بأنك شر من الشرور»[2]. ولعل هذه العبارة الأخيرة تكشف عن مدى تمسك بوسيدونيوس بالتعاليم الرواقية الأصيلة التي ترى أن كل ما في الوجود خير، وأن الرضا بالقدر هو أهم ما في الحياة، وأنه مهما كان ألم الجسم فإن الرضا النفسي والطمأنينة النفسية هي سر السعادة الإنسانية رغم كل ما يبدو من شرور الحياة واضطراب أحوالها.

(جـ) مذهبه الفلسفي:

1 - تعريفه للفلسفة والديالكتيك الفلسفي:

لقد أخبرنا فانياس Phanias تلميذ بوسيدونيوس في كتابه «محاضرات بوسيدونيوس» أن أستاذه كان يبدأ دروسه كما كان يبدأها بنايتيوس بالحديث حول الطبيعة[3]. لكن ربما يكون من الأوفق أن نبدأ بتعريف الفلسفة عند بوسيدونيوس كما ورد في كتابه «الحث

(1) كوبلستون: نفس المرجع، ص 560. د. عثمان أمين: نفس المرجع، ص 78 - 79.

(2) د. عثمان أمين، نفسه، ص 78.

(3) Diogene, Laer: Op. Cit. (III-41), Eng. Trans., P.151.

على الفلسفة»؛ حيث عرفها بأنها علم دراسة الأشياء الإلهية والإنسانية وعللها[1]، وهو في هذا يتفق مع الرؤية العامة للرواقيين القدامى والمتأخرين على حد سواء؛ فالإنسان والطبيعة هما مخلوقات إلهية والفلسفة تدرسهما معًا، مع التركيز على كشف العلل القريبة والبعيدة لكل ما في هذا الكون من موجودات إنسانية وطبيعية، ويكاد يتفق الجميع على أن حقيقة هذا الكون هو الوحدة الكامنة فيه رغم هذه التمييزات الظاهرة بين الأشياء والكائنات حية كانت أو جامدة.

وقد عرف بوسيدونيوس الديالكتيك الفلسفي بقوله: «إنه العلم الذي يتناول الأمور الصادقة والكاذبة، وتلك التي لا هي صادقة ولا كاذبة»[2]. فالجدل الفلسفي عنده إذن إنما يتناول كل الأمور المنطقية وغير المنطقية إذن. فإن كانت قضايا المنطق هي ما يقبل التصديق أو التكذيب، فإن القضايا الفلسفية كلها منطقية. ولذا فإنها قد تناولت بالدراسة أمور محايدة - لا هي صادقة ولا هي كاذبة.

لقد اعتبر بوسيدونيوس - حسب ما روى لنا ديوجين اللايرتي - أن العقل الصائب Right Reason هو معيار الحقيقة[3] في كل الأحوال. وفي هذا نجده يختلف قليلًا مع بقية الرواقيين، وخاصة كريسبوس، الذين يرون أن معيار الحقيقة هو الإدراك الذي ينتج عن تمثل عقلي لشيء حقيقي؛ أي أننا لا ندرك في نظرهم إلا ما له وجودًا حقيقيًّا[4].

2 - فلسفته الطبيعية:

وإذا انتقلنا من رؤية بوسيدونيوس العامة عن الفلسفة وطرق إدراك الحقيقة منطقيًّا ومعرفيًّا إلى رؤيته حول الطبيعة والوجود، فإننا نجده كذلك يبدأ من اتفاق مع عامة الرواقيين حول الواحدية فيتخذها أساسًا لفلسفته، وإن كان قد ركز على الكشف عن

---

(1) Zeller: Op. Cit., P.249.

(2) D. L., Op. Cit. (Iii-62), Eng. Trans, P.172-173.

(3) Ibid. (54), Eng. Trans, P.163-164.

(4) D. L., (54), Eng. Trans, P.163.

الوحدة المتحركة للطبيعة بالتفصيل. وقد أفادته دراسة ظاهرة المد والجزر التي يسببها القمر، فقال من خلالها بأن ثمة تعاطفًا منبثًا بين أجزاء النظام الكوني كله. كما أكد من خلال ذلك على أن الكون عبارة عن نظام تصاعدي من مراتب الوجود؛ ابتداء من الكائنات اللاعضوية - كما هو الحال في مملكة المعادن - ثم صعدا إلى النبات والحيوان حتى نصل إلى الإنسان، ثم دائرة ما فوق العضوي: دائرة ما هو إلهي. ويرتبط الكون كله معًا في نسق واحد عظيم، وترتبط تفصيلات الوجود بواسطة العناية الإلهية. وهذا الانسجام الكلي والتنظيم البنائي للكون يفترض وجود عقل مطلق هو الإله على قمة هذا النظام التصاعدي ويبعث في الكل نشاطا عقليًا. فالقوة الحيوية المتغلغلة في الكون تبدأ من الشمس، ويصور بوسيدونيوس الإله، كما في الرواقية التقليدية بوصفه نفسًا عاقلًا ملتهبًا[1].

وفي إطار ذلك أيضًا يتوافق بوسيدونيوس مع الرواقية القديمة في التأكيد على نظرية الاحتراق العام، وهي نظرية تؤكد الطابع الواحدي للكون[2]. لقد أكد بوسيدونيوس مثله مثل معظم أقطاب الرواقية القديمة أن الكون واحد ومتناهٍ وله هيئة كروية؛ نظرًا لأنها الأنسب لبيان حركة الكون. وقد جاء هذا التأكيد في الجزء الخامس من كتابه «المبحث الطبيعي». وفي ذات الوقت، فإن هذه الحركة الداخلية للأجسام في هذا الكون لا تعني وجود فراغات داخله؛ لأن بوسيدونيوس مثله أيضًا مثل بقية الرواقيين يؤمن بأن هذا الكون لا يحتوي على فراغ وليس به أي خلاء، بل هو كلٌّ متحد .وهذا الكل المتحد ناتج عما بالكون من تعاطف وتوافق بين أجزائه، فالتعاطف والتوافق يربطان بين أجزاء الكون ويربطان ما في السماء وما في الأرض رباطًا لا يمكن أن ينفصم. وقد اعتبر بوسيدونيوس أن هذا التعاطف وذلك التوافق هو أيضًا من قبيل الأجسام الموجودة داخل هذا الكون[3].

وعلى الرغم من هذه الواحدية الصارمة التي يؤكدها بوسيدونيوس في فلسفته الطبيعية، إلا أنه يسمح في إطارها بنوع من الثنائية، ومن الواضح أن ذلك كان بتأثير من

---

(1) كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 561.

(2) نفسه.

(3) D. L. Op. Cit. (140), Eng. Trans, P.245.

الأفلاطونية والأرسطية معًا؛ فهناك قسمان في الكون: عالم ما فوق فلك القمر ثم عالم ما تحت فلك القمر، العالم الأخير ترابي وقابل للفناء في حين أن العالم الأول سماوي وغير قابل للفناء وهو يسند العالم السفلي من خلال القوى التي يمنحها أو ينقلها إليه غير أن هذين العالمين يرتبطان معًا في الإنسان الذي هو الرابطة بينهما؛ فهو مركب من جسد وروح، ويقف على الحدود بين العالم الفاني والعالم غير الفاني أو العالم الأرضي والعالم السماوي[1].

ولما كان الإنسان هو الرابطة الأنطولوجية، فكذلك معرفة الإنسان هي الرابطة الإبستمولوجية التي تجمع في ذاتها كل معرفة: معرفة السماء ومعرفة الأرض. وفضلًا عن ذلك فلما كان الإنسان من وجهة نظر جسدية هو في أعلى مرتبة، فهو كذلك من وجهة روحية هو في أدنى مرتبة؛ ومن ثمّ فإن بين الإنسان والألوهية العليا توجد موجودات روحية أعلى تشكل مرتبة وسطى بين الإله والإنسان. ومن ثمّ فالطابع الهيراركي للكون بهذا الشكل غير منقطع رغم بقاء الثنائية[2].

لقد برع بوسيدونيوس فيما يبدو في إحداث نوعًا من التوافق بين إيمانه بالواحدية الرواقية الأصيلة وبين تأثره بثنائية أفلاطون؛ مما يؤكد أنه يمثل علامة على طريق الأفلاطونية المحدثة[3].

وعلى أي حال فإن بوسيدونيوس يؤمن كما آمن الرواقيون الأول بأن الإنسان كيان وإن تميز فيه الجسد عن النفس، وأن النفس تمثل تلك الدفقة الحارة التي تكسب الإنسان الحياة والحركة[4]. وهذه الدفقة الحارة إنما هي دفقة إلهية علتها الألوهية المنبثة في أرجاء الوجود، وهي مرتبطة بسلسلة كبرى من العلل والمعلولات التي يعبر

(1) كوبلستون، نفس المرجع، ص 561 - 562.

(2) نفسه، ص 562.

(3) نفسه.

(4) D. L. Op. Cit. (Vii- 157), Eng. Trans. P.261.

بها الرواقيون ومنهم بالطبع بوسيدونيوس عن ما يسمونه العناية الإلهية والقدر؛ فكل شيء عندهم يحدث بفعل القدر فهم يُعرِّفون القدر بأنه سلسلة من الأسباب أو العلل التي توجد بها الموجودات، وهي الصورة المنظمة التي يسير بها العالم. ومن هنا فإنهم يؤمنون بأن التنبؤ بالغيب أو الكهانة مسألة ممكنة، بل تتمثل بكل صورها – على حد تعبير بوسيدونيوس – حقيقة جوهرية مادامت هناك عناية إلهية. وهو يبرهن في الجزء الثاني من كتابه «المبحث الطبيعي» وكذلك في الجزء الخامس من كتابه «عن التنبؤ» على أن التنبؤ عبارة عن علم لا شك فيه ويقوم على أسانيد معينة[1] وتبدو من التصور العام للطبيعة وارتباط أجزاء الكون بهذه السلسلة التي لا ينفصم عراها من العلل والمعلولات في ظل عناية إلهية واعية وقدر محتوم.

3 – فلسفته الأخلاقية:

ولقد كان بوسيدونيوس ممن اهتموا كثيرًا بالأخلاق، وقد جاءت فلسفته الأخلاقية متوافقة بشكل عام مع فلسفة الأخلاق الرواقية التقليدية؛ حيث آمن مع زينون و كليانتس بأن الغاية المرجوة في هذه الحياة إنما هي العيش على وفاق مع الطبيعة؛ أي وفقًا لطبيعتنا البشرية العاملة، ووفقًا لطبيعة الكون الخارجي[2].

إن الإنسان العاقل هو الذي يدرك في نظر الرواقيين أنه لا بد أن يتوافق مع الطبيعة الخارجية ويتعاطف معها ومع الآخرين من بني جنسه دون انفعال زائد. وهم يعتبرون أن السيطرة على الانفعالات وضبط النفس أساس الفضيلة الإنسانية. وقد زاد عليهم بوسيدونيوس في كتابه «علم الأخلاق» القول بأن الفضيلة حقيقة واقعة مستمدة من أن سقراط وديوجين وانتستينز وتلاميذهم قد حققوا في حياتهم تقدمًا خلقيًا ملحوظًا. أما الدليل على وجود الرذيلة كحقيقة واقعة فواضح من أنها تمثل الضد المباشر للفضيلة[3].

(1) Ibid. (149), Eng. Trans, P.253.

(2) Ibid. (Vii-84-88), P.195.

(3) Ibid., (91), P.149.

إنه إذن يركز كأستاذه بنايتيوس على الفضيلة العملية التطبيقية، ويعتبر أن هؤلاء الحكماء قد تمثلوا الفضيلة في حياتهم وعاشوها كحقيقة واقعة. وقد رسم الرواقيون عمومًا للحكيم الرواقي صورة كان أهم معالمها أن الحكيم هو وحده الحر؛ لأنه يمتلك سلطة التصرف المستقل، وأنه هو وحده المطهر من الدنس والخطايا فهو لا يؤذي نفسه أو غيره؛ ومن ثمّ فهو لا يطلب الصفح من غيره، ولا يتهاون في فرض العقوبات التي يحددها القانون على الخارجين عليه. وهو القادر على التحكم في انفعالاته فلا يبدي دهشته إزاء أي شيء خارق للعادة. وهو لا يحيا في عزلة لأنه مفطور على حب الحياة وعلى التعاون مع الآخرين، وأنه يتميز عنهم بالقدرة على تحمل الشدائد والصبر على المكاره[1]. وقد زاد بوسيدونيوس على هذه الصورة المبجلة والنمطية للحكيم الرواقي ضرورة أن يؤدي الشخص الحكيم الصلوات، وأن لا يأنف من طلب الخيرات من الآلهة[2].

إن بوسيدونيوس مثله مثل بنايتيوس أيضًا في التأكيد على أن الفضيلة وحدها وبذاتها لا تمنحنا السعادة؛ لأن ثمة أشياء أخرى ضرورية هامة لتحقيق السعادة مثل: الصحة والقدرة المادية والقوة[3].

ولقد مزج بوسيدونيوس بين فكره الأخلاقي والسياسي حينما عرض لما يمكن أن نسميه – على حد تعبير كوبلستون – نظريه في التاريخ أو التطور الثقافي، وخلاصة هذه النظرية أنه في العصور الذهبية البدائية كان الحكيم أي الفيلسوف هو الذي يحكم، وهو يناظر هنا بين القيادة في عالم البشر وبين القيادة الطبيعية لأقوى الوحوش في القطيع داخل المملكة الحيوانية. إن الحكماء هم الذين قاموا بتلك الاختراعات التي رفعت الإنسان من طريقة الحياة البدائية إلى حياة أكثر نقاءً وتقدمًا من الحضارة المادية.

وفي ميدان الأخلاق كانت المرحلة البدائية هي مرحلة البراءة، وقد تلتها مرحلة انحطاط وانتشار للعنف استدعت وجود مؤسسات للقانون، وبالتالي ترك الفلاسفة لغيرهم مهمة

(1) Ibid., (121-113), Eng. Trans. P.225-227.

(2) Ibid., (124), P.229.

(3) Ibid., (128), P.233.

تنقيح الوسائل التقنية، وتفرغوا للارتقاء بالحالة الأخلاقية للجنس البشري، من خلال النشاط العملي والسياسي أولًا، ومن خلال تكريس أنفسهم لحياة الفكر النظري ثانيًا[1].

وعلى أي حال فلم يخل فكر الرواقيين القدامى عمومًا وفكر بوسيدونيوس بوجه خاص من رؤى وآراء في مجال الحياة السياسية تركزت على ضرورة الحياة المدنية للبشر، وضرورة عدم التمييز بين الناس إلا في ضوء مواهبهم الفطرية وقدراتهم المكتسبة والتأكيد على أهمية التعاون البشري رغم تفاوت مراتبهم وقدراتهم. وبالطبع فقد كان للحكيم أو للفيلسوف الدور الأهم في تلك الرؤى والآراء السياسية كما اتضح من نظرية بوسيدونيوس السابقة.

(1) كوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 563.

الباب الرابع
المدرسة الرواقية في عصرها المتأخر
(الرواقية الرومانية)

مقدمة

خصائص الرواقية الرومانية

تمهيد:

كان العصر الذي شهد ظهور الرواقية الرومانية عصرًا شديد التعقيد والانحلال، فقد فرضت فيه على الحرية أضيق الحدود وتحررت فيه الحياة من كل قيد؛ وفي هذا العصر - على حد تعبير ول ديورانت - ازدهرت الفلسفة إلى جانب الفسق والفجور ولم تترفعا قط عن التعاون والاتفاق؛ فلقد طرأ على الدين القومي من انحلال ثغرة في الأخلاق حاولت الفلسفة أن تسدها فكان الآباء يرسلون أبناءهم، وكثيرًا ما كانوا يذهبون هم أنفسهم، ليستمعوا إلى محاضرات رجال يعرضون عليهم قانونًا عقليًا للأخلاق الصالحة أو ستارًا رسميًا للشهوات المكشوفة. وكان بعض مَن أوتوا سعة من المال يستأجرون الفلاسفة ليعيشوا معهم وليعلموهم وليكونوا لهم مستشارين روحيين وأصحاب عالمين.. وكان الناس يستدعون الفلاسفة في الساعات الأخيرة من حياتهم ليمهدوا لهم طريق الموت كما جرت العادة بعد ذلك أن يستدعي الناس القساوسة لنفس الغرض[1].

1 - النزعة الأخلاقية العملية:

لقد شكلت الفلسفة إذن في هذا العصر عزاءً للناس عن كل ما يعانونه من قلق واضطراب على الصعيد العملي؛ إذ لم يكن الرومانيون - على حد تعبير د. عثمان أمين - شغوفين بالعلوم النظرية بل كانوا أصحاب عقلية عملية تميل إلى النظام والحكومة

______

(1) ول ديورانت: قصة الحضارة - قيصر والمسيح - الترجمة العربية لمحمد بدران، المجلد الخامس - الجزء العاشر. نشرة مكتبة الأسرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001، ص 170.

والقانون؛ ولذلك فقد تجردت الفلسفة الرواقية حينما دخلت روما من أحراشها على حد تعبير شيشرون، وتأثرت بالطابع الروماني وبملابسات الحياة في روما فتركت ما كان في المنطق الرواقي القديم من لباقة ودقة، ولم تقف عند علم الطبيعة إلا وقفات قصيرة موجهة أقصى عنايتها إلى مبادئ الأخلاق وتطبيقاتها. ولذلك فقد أصبحت النزعة السائدة في الفلسفة الرواقية عند الرومان نزعة أخلاقية، وتجلى ذلك في مؤلفات فلاسفة الرواق في هذا العصر؛ إذ نراها لا تذكر عن المنطق ولا عن الطبيعيات إلا الشيء اليسير، فإذا استثنيا كتابًا لسينكا بعنوان: «المسائل الطبيعية» رأيناه يلتمس المعاذير كلما بدا له أن يعالج شيئًا من هذا القبيل. أما ابكتيتوس فنراه يمر على مسائل الطبيعة مرورًا سريعًا وكذلك ماركوس أوريليوس لا يتحدث عنها بشيء[1].

لقد كانت الخاصية المميزة للرواقية في عصرها الروماني إذن هي تمسكها بالمبادئ الأخلاقية والعملية. وهي تلك الخاصية التي اصطبغت – على حد تعبير كوبلستون – بصبغة دينية، وارتبطت بنظرية تشبه الإنسان بالله وواجبه نحو حب أقرانه من البشر . وقد تبدو هذه الأخلاق النبيلة تمامًا في تعاليم الرواقيين العظام في هذه الفترة: سينكا وابكتيتوس وماركس أوريليوس[2].

2 – الهداية الأخلاقية والإرشاد النفسي:

إن الرواقية في عصر الرومان قد أدخلت على الأخلاق الرواقية التقليدية القديمة بُعدًا دينيًّا ونفسيًّا عميقًا؛ حيث أدخلت طرقًا جديدة لمعالجة أمراض النفوس، ونظرت نظرة واقعية في مختلف مراتب الكمال لتحديد سبل بلوغها، وفاضت شعورًا دينيًّا إن لم يكن أشد قوة – مما كان على عهد كليانتس مثلًا – فهو على كل حال كان أرقى تعبيرًا عن مطامح الإنسان وهواجس وجدانه، لقد هجرت الرواقية الرومانية المدارس الفلسفية التقليدية لتخطو ملتمسة إلى الضمائر والقلوب سبيلًا؛ لقد كان الرواقي في أثينا معلمًا

---

(1) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مرجع سبق ذكره، ص 219.

(2) كوبلستون: تاريخ الفلسفة، الترجمة العربية، مرجع سبق ذكره، ص 567.

أو مدرسًا، ولكنه أصبح في روما دليلًا ومرشدًا. وها هو سينكا الذي يأبى أن يعد نفسه من فلاسفة المنابر الذين يخطبون في الجماهير، ولا يقبل من التلاميذ إلا طائفة مختارة ممن يبوحون له بجميع شئونهم وخلجات نفوسهم، فضلًا عن أنه في مؤلفاته يركز على وصف الطبائع وتحليل الشهوات والانفعالات وخواطر العقول من خلال ما اكتسبه ليس من مؤلفات الفلاسفة السابقين بل من تجاربه الشخصية ومن صلاته بالناس في زمانه[1].

لقد كان فلاسفة الرواق في هذا العصر يمثلون للناس القدوة الأخلاقية والمثل الأعلى في السلوك الراقي للإنسان الفاضل بما لهم من فضائل شخصية وسير طيبة، فكان الناس يرجعون إليهم في كل أمر يهمهم خاصتها وعامتها، وكانوا يجدون عندهم دائمًا الرأي السديد والمشورة الطيبة، فكانوا معلمين ومرشدين وهادين للناس في كل أمورهم.

3 – الاهتمام بالقانون الإنساني الشامل:

لم تتوقف الرواقية في عصرها الروماني عند حدود نصح الأفراد وإرشادهم وهدايتهم إلى الطريق العملي للسعادة في هذه الحياة، بل ربطت ذلك بالحديث عن القانون الطبيعي والفلسفي الشامل الذي ينبغي أن تتخذه جميع الشعوب المتمدينة.

لقد أدرك الرواقيون ما بين الفلسفة والحقوق سواء الخاصة أو العامة من اتحاد عميق، وشاركوا بحق بهذه الآراء في صياغة أكثر متانة وقوة في القانون الروماني الذي كان جوهر الحضارة الرومانية وأساس مدنيتها. فلقد كانت قواعد التشريع الروماني الثلاثة؛ الحياة وفقًا للطبيعة وطبقًا للعقل، عدم الإضرار بالغير، وإعطاء كل ذي حق حقه.. إنما هي مبادئ منبثقة من فلسفة الرواقيين. إن نصوص القانون التي تدل على عبقرية إنسانية باهرة، والتي شبهها البعض بالوحي المنزل، والتي وضعها كبار المشرعين الرومان في القرن الثاني بعد الميلاد، إنما وضعوها متأثرين تمامًا بالفلسفة الرواقية، فلقد سنت في ذلك الوقت التشريعات التي يغلب عليها المسحة الإنسانية ويقبلها العقل الصريح[2].

---

(1) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 220.

(2) نفسه، ص 225 - 227.

الفصل الأول

سينكا وفلسفته

تمهيد:

يعد سينكا واحدًا من أشهر الفلاسفة الرواقيين عبر عصورها الثلاث كما يعتبر مؤسس الرواقية المتأخرة في القرن الأول الميلادي، وقد كان واحدًا من مشاهير عصره على الصعيدين السياسي والفلسفي، فقد تقلد عدة مناصب خطيرة في عهد عاصر فيه أشد أباطرة الرومان ظلمًا وتنكيلًا بالناس وهم: كاليجولا وكلوديوس ونيرون.

أولًا: حياة سينكا ومؤلفاته:

(أ) حياته:

لقد اختلفت الروايات قليلًا حول تاريخ مولد لوسيوس أنيوس سينكا Lueius؛ Annaeus Seneca.. فمن قائل إنه ولد في العام السادس قبل ميلاد المسيح[1]، ومن قائل إنه من مواليد العام الرابع قبل الميلاد[2]، ومن قائل إنه ولد فيما بين عامي 4 ق.م وواحد قبل الميلاد[3]. ومع ذلك فقد اتفقت كل هذه الروايات على أن وفاته كانت عام 65م.

---

(1) Lemprieri's Classical Dictionary Of Proper Names Mentioned In Ancient Authors, P.574.

(2) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 229. وأيضًا: ول ديورانت، قصة الحضارة، سبق ذكره، ص 174.

(3) د. أحمد عتمان في ترجمته العربية لمسرحية سينكا «هرقل فوق جبل أويتا»، نشرة وزارة الإعلام الكويتية، ضمن سلسلة «من المسرح العالمي»، 1981، ص 95.

وبالطبع فقد جاء هذا الإجماع من أن وفاته كان يمثل حادثة مفجعة؛ إذ أجبره أعوان نيرون بالانتحار بقطع شرايينه بعد أن اتهمه الأخير بالاشتراك في مؤامرة دبرت ضده.

لقد ولد سينكا لأسرة ميسورة الحال[1] في مدينة قرطبة الإسبانية؛ فقد ولد لأب اشتهر بالمهارة الخطابية وعرف بسينكا الأكبر أو الخطيب (عاش بين عامي 55ق.م – 37م) وكانت أمه هلفيا امرأة ذكية ومثقفة وعلى خلق عظيم. وقد رحل سينكا الابن مع أسرته إلى روما وهو لا يزال شابًّا يافعًا. وقد ذكر هو نفسه قصة تربيته الفلسفية في الرسالة الثانية من رسائله إلى لوكليوس.

وبالطبع فقد تلقى سينكا في صباه على يد والده وأصدقائه دروسًا في النحو والخطابة، إلا أن الفلسفة قد استهوته في النهاية فتلقى دروسًا فلسفية على يد اثنين من أشهر الفيثاغوريين في عصره هما كوينتوس سكستيوس.. Q. Sextius – وسوتيون Sotion السكندري اللذين حبباه في الفلسفة الفيثاغورية من ناحية، وجعلاه يعيش عامًا كاملًا على الأطعمة النباتية تنفيذًا لعقيدة الفيثاغورية حول تحريم اللحوم، وإن كان قد عدل عن ذلك فيما بعد، لكنه ظل طوال حياته مقلًّا في مأكله.

أما الرواقية فقد تتلمذ فيها على أستاذه أطالوس Attalus الذي كان يعتز برواقيته لدرجة أنه كان يقول عن نفسه إنه «الملك». أما تلميذه سينكا فكان يعتبر أنه أقرب إلى الإله. وفي ذات الوقت تتلمذ سينكا أيضًا فيما يبدو على الفيلسوف الكلبي ديميتريوس، وكان يعتز بإرشاداته الفكرية وصداقته الحميمة، ولا يتحدث عنه إلا بالقول بأنه أستاذه، وأنه أفضل الرجال.

ومن المعلومات التي نعرفها عن سينكا أنه تزوج من امرأة تصغره سنا، وكانت تدعى بومبيا باولينا P.Paulina، وقد أنجب منها طفلًا مات عام 41م. وقد كانت خالة سينكا زوجة لوالي مصر جايوس جاليريوس G.Galerius بين عامي 16و31م..

ويروى أن سينكا زار مصر في هذه الفترة؛ حيث كان مريضًا في رعاية خالته. وقد عانى كثيرًا من مرض الربو وضعف الرئتين حتى فكر في بعض الأحيان في الانتحار. ولعل هذا

(1) انظر في حياة سينكا: د. أحمد عتمان، المرجع السابق، ص 95 - 96. ول ديورانت، المرجع السابق، ص 174- 175، د. عثمان أمين، المرجع السابق، ص 229 - 230.
Lemprier's Classical Dict., P.274-275.

المرض هو الذي نجاه من القتل على يد كاليجولا؛ حيث أراد الأخير أن يقتله عقابًا له على وقاحته وغيرته من ذيوع صيته في المحاماة، لكن أصدقاؤه أنجوه من القتل بقولهم إنه لن يلبث أن يموت من مرض السل إذا ما ترك وشأنه.

وبعد قليل من ذلك الوقت اتهم من قِبَل كلوديوس بوجود علاقة غير شريفة بينه وبين يوليا ابنة جرمنكوس وحكم عليه مجلس الشيوخ بالإعدام، ولكن كلوديوس استبدل بهذا الحكم النفي في جزيرة كورسكا عام 41م. وفي هذه الجزيرة الصخرية الوعرة قضى الفيلسوف ثمان سنوات بين أقوام لم يرتفعوا قط عن بدائيتهم. وقد صبر في بداية الأمر على هذه الكارثة صبر الرواقيين الحقيقيين، وكتب في هذه الفترة عدة رسائل عن الغضب والمواساة.

ولقد عاد سينكا بعد ذلك إلى روما بعد أن استدعي من منفاه بطلب من أجريبينا Agrippina والدة نيرون، وكان لا يزال صبيًّا صغيرًا. وقد عين سينكا مربيًا له وقلد منصبًا خطيرًا هو «البريتور»، وهو كبير القضاة عند الرومان ومهمته القيام على العدالة والتشريع. وما إن تقلد نيرون الحكم وبدأ ممارسة ما هو مشهور عنه من فظائع وقتل وتشريد، كتب له سينكا كتابًا أسماه «الرحمة»؛ حيث كان آنذاك مستشاره الأمين والمقرب إليه. ويبدو أن سينكا لما اكتشف أن نصائحه تلك لا تخفف من صورة الطاغية نيرون ولا تفيد في التخفيف عن الناس، فكّر آخر الأمر في اعتزال المناصب العامة، وعرض على نيرون أن يأذن له باعتزال الحياة السياسية، وأن يقبل تنازله له عن كل ممتلكاته. وواجه نيرون هذا المطلب بذكاء حيث قبل فكرة الاعتزال، لكنه رفض مبدأ التنازل عن الثروة، وإن كان قد عاد فقبلها وصادر كل أملاك سينكا.

ورغم اعتزال سينكا العمل السياسي وتنازله عن كل أملاكه وعدم إقامته في روما بصفة دائمة، إلا أنه اتهم من قِبَل نيرون بالاشتراك في مؤامرة سياسية وحكم عليه بالإعدام، وأذن له نيرون أن ينتحر على عادة الرومان في ذلك الزمان. ورغبت زوجته أن تموت معه وتجمع أصدقاؤهما وشاهدوا سينكا، وهو يقطع شريانًا من شرايينه، وكذلك فعلت زوجته. وقد شرع سينكا يلقي آخر خطبة في أصدقائه وتلاميذه والدم ينزف منه حتى مات. أما زوجته فقد عولجت بأمر نيرون حتى شفيت من جراحها.

وهكذا فقد عاش سينكا رواقيًّا ومات رواقيًّا قادرًا على التحكم في انفعالاته، رافضًا أن يهتز أمام هذا المصير المؤلم، الذي ذكرنا بمشهد إعدام سقراط ورباطة جأشه هو الآخر أمام الموت. إنها صورة الحكيم المثلى تمثلت في كلٍّ من سقراط قديمًا ولدى سينكا في القرن الأول الميلادي.

(ب) مؤلفاته:

تنقسم مؤلفات سينكا إلى قسمين أولها: قدم فيه أعمالًا نثرية يغلب عليها الكتابة في الأخلاق، وإن لم تخل من الاهتمام بالطبيعيات والإلهيات على غرار معظم الرواقيين. وثانيها: قدم فيه أعمالًا شعرية مسرحية تميز بها عن كل الرواقيين؛ إذ انفرد بينهم بالاهتمام بالشعر والروايات التراجيدية التي لا تزال تلقى اهتماما من الدارسين المسرحيين حتى الآن.

أما مؤلفاته التي تنتمي للقسم الأول فأهمها ما يعرف بالمحاورات Dialogi، وإن كانت في مجملها عبارة عن مقالات فلسفية أخلاقية قصيرة، وليس من بينها مقالًا مطولًا سوى مقال «عن الغضب». وأهم هذه المقالات ما يلي[1]:

1 - عن العناية الإلهية. De Providentia
2 - عن ثبات الحكيم. De Constantia Sapientis
3 - عن الغضب. De Ira
4 - عزاء إلى مارقيا. Ad Marciam de Consolatione
5 - عن الحياة السعيدة. De Vita Beata
6 - عن وقت الفراغ. De Otio
7 - عن السكينة النفسية (الاطمئنان النفسي). De Tranquilitate Animi
8 - عن قصر الحياة. De Brevitate Vitae

(1) انظر قائمة بأهم مؤلفات سينكا الفلسفية والمسرحية في: د. أحمد عتمان: نفس المرجع السابق، ص 96 - 98.

9 - عزاء إلى بوليبيوس. Ad Polybium de Consolatione

10 - عزاء إلى هيلفيا: وهيلفيا هذه هي أم سينكا، ويعزيها بهذا المقال على نفيه. Ad Helviam de Consolatione

11 - عن الرحمة. De Clementia

12 - عن أفعال الخير (عن المنفعة). De Beneficiis

13 - المسائل الطبيعية (المباحث الطبيعية). Naturales Quastiones

ولسينكا مؤلف آخر بعنوان: «الرسائل الأخلاقية Epistulae Morales»، وهي مجموعة الرسائل التي كتبها لصديقه لوكيليوس Lucilius حاكم صقلية، وهي حوالي 124 رسالة.

كما أن له أعمالًا نثرية أخرى تدخل في باب الهجائيات، منها:

1 - أبوكو لوكينتوس Apocolocyntosis (التقريع أي مسخ الإنسان إلى نبات القرع). وواضح أنه عنوان له صلة بمبدأ تناسخ الأرواح في الفلسفة الفيثاغورية، وانتقال روح الإنسان بعد الموت إلى تقمص أحد النباتات كالقرع مثلا.

2 - سخرية من موت كلاوديوس Ludus de Morte Claudii، وهي عبارة عن مقالة هجائية تسخر من تأليه الإمبراطور كلاوديوس بعد موته.

أما القسم الثاني من مؤلفات سينكا فهي أعماله الدرامية الشعرية، وتشتمل على:

1 - هرقل مجنونًا. - 2 - الطرواديات. - 3 - الفينيقيات. - 4 - ميديا. - 5 - فايدرا. 6 - أوديب ملكا. - 7 - أجاممنون. - 8 - ثيستيس. - 9 - أوكتافيا. - 10 - هرقل فوق جبل أويتا.

ثانيًا: الفلسفة والسعادة

ليس لسينكا رؤية فلسفية نظرية محكمة كما لدى الفلاسفة أصحاب المذاهب الفلسفية، لكنه صاحب فلسفة عملية كان جل همه فيها البحث عن السعادة بعيدًا عن ذلك العصر المضطرب الذي عاش فيه، ومحاولة للتخلص من الكثير من العقد التي عانى منها في حياته، وخاصة في ظل مشاركته في عالم السياسة وارتباطه بعلية القوم.

لقد عرَّف سينكا الفلسفة بقوله: «إنها علم الحكمة، والحكمة هي فن العيش، والسعادة هي الغرض الذي نبغيه، ولكن الطريق إليها هو الفضيلة لا اللذة»[1]. فالفلسفة إذن في مفهومه فلسفة عملية تطبيقية؛ حيث إنها تبدو في سلوكنا وما دمنا حريصين على السعادة فإنها هي طريق السعادة، والسعادة طريقها لديه واضح وهو الفضيلة. وكأنه يدرك أن الناس في عصره ربما لا يوافقونه على ذلك فيذكرهم بأن «الحكم القديمة التي يهزأ بها الناس صحيحة وصادقة وتثبت التجارب صدقها في كل يوم»، وربما كان يقصد هنا حكم الفلاسفة السابقين من أمثال سقراط وأفلاطون، وربما كان يقصد الحكم المتوارثة بين الناس عبر الأجيال، أو ما كان يسميه قدامى الرواقيين بالأفكار الفطرية الشائعة. إنه واثق من صحة الارتباط بين الحكمة والسعادة والفضيلة، حينما يقول: «إننا سوف ننال آخر الأمر بالشرف والعدالة والحلم والرأفة قدرًا من السعادة أكثر مما نناله من الجري وراء اللذة. وما من شك في أن اللذة طيبة ومستحبة، ولكنها لا تكون كذلك إلا إذا اتفقت مع الفضيلة»[2].

ولعل سائل يسأل هنا: ولكن كيف يحصل الإنسان على الحكمة؛ ومن ثمّ على السعادة؟! يجيبنا سينكا في كثير من رسائله الأخلاقية: إن السبيل إلى ذلك هو أن يمارس الإنسان الحكمة كل يوم بقدر مهما كان ضئيلًا، وأن يمتحن سلوكه كل يوم، وأن يكون قاسيًا في محاسبة نفسه في نهاية كل يوم، وأن يصاحب المرء مَن هو أعظم منه حكمة وفضيلة، وأن يتخذهم قدوة. ويساعد المرء في كل ذلك أن يقرأ كتب الفلاسفة أنفسهم وعدم الاكتفاء بملخصات لها؛ ففي قراءة مؤلفات الفلاسفة أنفسهم يزداد المرء حكمة وسعادة، فهو لن يخرج من قراءة كتب أيًا منهم صفر اليدين. وهنا يصيح سينكا «ألا ما أعظم السعادة التي تنتظر الرجل الذي يحتمي بحماهم ويتخذهم (أي الفلاسفة) سادة له وأنصارًا»[3].

---

(1) Sinca; Epist. Ixxii. نقلًا عن: ول ديورانت، قصة الحضارة، سبق ذكره، ص 182.

(2) نفسه.

(3) انظر: ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص 182 - 183. وكوبلستون: نفس المرجع السابق، ص 571.

ولو سألنا سينكا: ما هي خصائص أو مميزات أولئك الفلاسفة الذين يمكن أن نتخذهم سادة وأنصارًا، لكان معنى ذلك أننا نسأل عن صورة الحكيم الرواقي لديه ما هي؟!

ثالثًا: صفات الحكيم الرواقي عند سينكا

إن صورة الحكيم الرواقي عند سينكا هي ذاتها تقريبًا عند كل الرواقيين؛ فهو الذي يؤمن بالعيش وفقًا للطبيعة، وهو الذي يزهد في الثروة رغم امتلاكه لها، والمجد رغم أنه قد يصل إليه؛ فسعادة الإنسان في نظر الحكيم ليست في الثروة أو في الجاه أو في المنصب بل في تحقق معاني الفضيلة والخير في داخله، وفي شعوره بالطمأنينة والسكينة الداخلية. إنه هو الذي يؤمن بأن الخير هو في السمو الأخلاقي؛ لأن هذا الخير أسمى من كل المنافع الزائلة التي يمكن لحياة الإنسان أن تستمر بدونها. إنه الشخص الذي يستثمر وقته فيما ينفع ويدرك أن الحياة قصيرة، وأن القيمة الحقيقية فيها هو الإنجاز والعمل الجاد. إن الحكيم هو ذلك الذي إن عانى الألم فهو لا يعتبره شرًّا؛ «فالألم والفقر لا ينبغي أن يجعلا الإنسان في حالة سيئة. فهما ليسا شرًّا»، بل بهما يمكن للإنسان أن يختبر قدرته على الثبات في مواجهة المخاطر بشجاعة. إن الحكيم هو أيضًا ذلك الإنسان الذي لا يخاف الموت بل يحتقره؛ لأنه يحتقر حتى الحياة نفسها، وهو الذي يفضل الموت إذا ما أحس أن حريته وإرادته وحكمته في خطر[1].

وقد عبر سينكا بصورة عملية عن صورة هذا الحكيم الرواقي في مسرحية «هرقل فوق جبل أويتا»، حينما صور هذا البطل قاهرًا للموت وقرينًا للشمس، بل واعتبره عقل logos هذا الوجود. إنه - أي هرقل أو الحكيم - صورة مجسدة للعقل الكائن في الطبيعة[2].

---

(1) انظر تفاصيل ذلك في:

Seneca: Moral Essays, English Translation by Jhon W.

Basore, In Three Vols, Harvard University Press, London, Reprinted, 1979.

وخاصة الرسائل الآتية:

De Vita Beata – De Otio – De Breavitate Animi.

(2) انظر: أحمد عتمان: نفس المرجع السابق، ص 100. ونص المسرحية في نفس المرجع.

رابعًا: الإله والإنسان والمصير

إن تلك الصورة التي قدمها سينكا للحكيم الرواقي وصفاته التي جوهرها أنه عقل متوافق مع الطبيعة وجوهر الوجود، إنما تعكس الرؤية الرواقية العامة في وحدة الوجود، وفي أن كل ما في الوجود إنما هو علة ومعلول في ذات الوقت، وأن العلة الأولى لهذا الوجود إنما هو الإله الذي هو عقل logos العالم الحقيقي. ويؤمن سينكا بأن الروح الإنسانية إنما هي قبس من هذا العقل الإلهي أو الروح الإلهي المنبث في هذا الوجود. ومن ثمّ فليس من الضروري أن يتخذ الإنسان وسيطًا آخر ليصل إلى الإله؛ لأن الإله بداخله ممثلًا في تلك الروح المقدسة التي تسكن بدنه.

وهذا ما يقودنا إلى الحديث عن عقيدة سينكا حول علاقة الروح بالجسد؛ ففي رأي سينكا: «أن الجسد عبء على الروح، ويفرض هذا العبء نفسه على الروح ويستعبدها وأن الفلسفة هي التي تقدم العون للروح حينما تحثها على التأمل في العالم وفي طبيعة الأشياء. فالفلسفة هي التي تحول الروح إذن من الأرض إلى السماء؛ حيث تنعم الروح بحريتها وتستطيع أن تعمل دون وصاية من الجسد أو الوقوع في عبوديته؛ ومن ثمّ تستطيع أن تجدد حياتها مرة أخرى في السماء»[1].

إن سينكا يؤمن إذن بخلود الروح ولا يتعارض ذلك مع إيمانه كمعظم الرواقيين بعقيدة الفناء الكلي والتناسخ. وهو يعبر عن عقيدته تلك حول التناسخ في رسالته «عزاء إلى مارقيا»، وكذلك في الرسائل إلى «لوكيليوس» فعند الموت – الذي هو عبارة عن انفصال الروح عن الجسد مع احتفاظها بوحدتها – تحصل الأرواح السعيدة على الخلود، وعندما يعيد الإله بناء كل ما في الوجود وينهار كل شيء، فإن أرواحنا التي تمثل الشيء اليسير في الاحتراق الكوني سوف تعود مرة أخرى إلى العناصر الأولية[2].

---

(1) Seneca, Epist. Morolas, Lxv, 16 - 17. نقلًا عن: د. مجدي كيلاني، المدارس الفلسفية المتأخرة، المركز الاستشاري المصري للتدريب ونشر البحوث العلمية، الإسكندرية 2006، ص 266.

(2) انظر: رينيه هوفن، الرواقية والرواقيون إزاء مسألة الحياة في العالم الآخر، الترجمة العربية لأوفيليا فايز رياض، سبق ذكره، ص 120. وراجع:

Seneca, Moral Essays, English Trans: By John W. Basore, P.3 ff.

إن سينكا يرفض الخوف من الموت، فالموت في أغلب نصوصه يمثل مرحلة انتقالية؛ فهو يقول في نص هام إنه: «عندما يأتي اليوم الذي يجب أن تفصل فيه العناصر الإلهية والإنسانية من تكويني فسوف أترك جسدي هنا حيث وجدته، وسوف أرد نفسي إلى الآلهة. والآن بالفعل أنا على اتصال بهم، ولكن عبء جسدي المصنوع من الأرض يعرقل انطلاقي، فما زلنا لا نستطيع تحمل نظرة السماء إلا من وقت لآخر»[1].

أما بالنسبة لحياة الروح في العالم الآخر، فإن سينكا يصفها أكثر من مرة بأنها أبدية في رسالة «عزاء إلى مرقيا». وإن كان من الضروري أن نفهم أن كلمة «أبدية» هنا يجب أن تنحصر في حدود الاعتقاد الرواقي في الاحتراق الكوني.

إن هذه الحياة التي نحياها في هذا الوجود الفاني إنما هي تمهيد لحياة أفضل وأطول. إنها مثل رحم الأم الذي يحملنا تسعة أشهر ويعدك ليس لنفسه، وإنما للمكان الذي سوف نلقى فيه حينما يكون لدينا القدرة على التنفس وتحمل الهواء الطلق. وهكذا فإن الفترة التي تمتد من العمر الأول إلى الشيخوخة تجعلنا ننضج من أجل ولادة جديدة .. فالطبيعة تجردنا في البداية كما في النهاية .. إن اليوم الذي سوف تشك في أنه اليوم الأخير من حياتك سيكون هو يوم ميلادك في الأبدية..وهكذا فإن الحياة الدنيا ما هي إلا مدة حمل والجسد مشيمة. والموت يعد يوم الولادة الحقيقي[2].

خامسًا: خاتمة: سينكا والعلاج بالفلسفة

غريب أمر هذا الفيلسوف الرواقي الذي إذا تصفحت أعماله وجدتها في مجملها تستحث قارئها على دراسة الفلسفة والاهتمام بقراءة أعمال الفلاسفة، وهو يستحثهم على ذلك ليس لكي يكتشفوا حقائق الوجود عبر مذاهب هؤلاء الفلاسفة النظرية؛ بل ليجدوا العزاء و السلوى؛ وليتخذوا منهم قدوة و هداة إلى طريق السعادة .

(1) نقلًا عن: رينيه هوفن، نفس المرجع السابق، ص 126.

(2) نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص 127 - 128. وراجع: Seneca: Moral Essays السابق الإشارة إليها.

إنه يعول على النصائح التي يهديها الفلاسفة وهو منهم للبشر لتحسين حياتهم ولجعلها أكثر اطمئنانًا و سعادة . إن الفلسفة في نظره وآراء الفلاسفة هي التي تمنح البشر المعرفة الحقيقية بالخير والشر، وهي بالتالي التي تجرد العقول القلقة من الأوهام الباطلة و ترشدها إلى طريق السعادة الحقيقية.

إن سينكا يتخذ من الفلسفة أداة لمداواة أمراض البشر النفسية و العقلية وأداة لإرشادهم إلى السلوك القويم الذي يكسبهم السعادة في الحياة الدنيا ويضمن لهم حياة الخلود . إنه يعتبر نفسه وحياته في خدمة البشر و الساعي إلى منفعتهم، و هاهو يقول لكل مَن يهمه الأمر: «ينبغي عليك أن تعيش من أجل الآخر إن أردت أن تعيش لنفسك»[1]، و هو نفسه يفعل ذلك ويحرص عليه، حينما يقول في نص آخر: «لقد أمرتني الطبيعة أن أكون ذا نفع للبشر سواءً أكانوا عبيدًا أم أمراء، محررين أو أحرارًا بالمولد . فحيثما يكون هناك موجود بشري فهناك مكان للأريحية»[2].

لقد استخدم سينكا الفلسفة كأداة لنفع الآخرين وهدايتهم إلى طريق السعادة والخير. فلقد كتب كتابًا ضخمًا بعنوان: «عن أفعال الخير De Beneficiis» ضمن رسائله الأخلاقية[3]. كما كان من هذه الرسائل عدة رسائل في التعزية، ومنها رسالة مطولة عن الحياة السعيدة، وأخرى عن وقت الفراغ، وثالثة عن راحة البال، ورابعة عن قصر الحياة. وإذا ما نظرت إلى عناوين رسائله إلى لوكليوس وجدتها كلها رسائل تدخل في نطاق الفلسفة التطبيقية العلاجية، بدأها برسالة عن قيمة النصيحة، والثانية عن فائدة أو منفعة دراسة المبادئ الأساسية، والثالثة عن مواجهة الشدائد والرابعة عن انحلال العمر. وتلك رسالة عن انقلاب المعايير وهذه أخرى عن عبث التخطيط العقلي. وثمة رسالة عن أخطار الاتحاد مع أصدقائنا، وهذه أخرى عن العناية بالصحة وسلامة العقل، وتلك رسالة عن

(1) نقلًا عن كوبلستون، نفس المرجع السابق، ص 571.

(2) نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص 571.

(3) انظر : الجزء الثالث من: Seneca: Moral Essays سبقت الإشارة إليه وإلى ترجمته الإنجليزية، فهذا الجزء عن أفعال الخير مكون من تسعة كتب فاقت الخمسمائة صفحة.

مواجهة العالم بالثقة بالنفس، وهذه رسالة عن مادية الفضيلة وأخرى عن الخضوع للإرادة الكلية، وهناك رسالة صداقة الرجل الحكيم وأخرى عن القرب من الفلسفة، وهناك رسالة عن الغايات الصحيحة والغايات الزائفة وأخرى عن إصلاح قسوة الأشرار، وهذه رسالة عن حيوية الروح ومميزاتها، وهذه أخرى عن الأسلوب كمرآة للشخصية، وهذه رسالة عن السيطرة على النفس وتلك أخرى عن الأخلاق الحقيقية، وهذه واحدة عن الطبيعة كأفضل راعٍ لنا وتلك رسالة عن الغريزة في الحيوانات، وهذه أخرى عن الصراع بين المتع الحسيّة والفضيلة، وتلك رسالة عن ظلمة الجهل كحجاب للشرير[1].

ولنضرب مثلًا بإحدى هذه الرسائل، تلك الرسالة التي كتبها عن وقت الفراغ؛ تلك الرسالة التي حاول فيها أن يصحح اعتقاد خاطئ لدى الناس حول مفهوم الفراغ، فقد رفض الاعتقاد الشائع عن أن يكون الفراغ هو وقت البحث عن اللذات وإشباع الرغبات. فعامة الناس يتصورون أن الفراغ يعني بالضرورة أن ينشغلوا بتوافه الأمور وهم لا يدركون كيف يقضون هذه الأوقات فيما ينفعهم. إن الكثيرين منهم لا يتفرغون إلا لشرب الخمور وممارسة الجنس وهؤلاء الذين أطلق عليهم سينكا المشغولون باللهو والانغماس في اللذة. وآخرون يتفرغون لجمع الثروات والبحث عن المناصب. وفي رأيه أن هؤلاء وأولئك لا يعرفون حقًّا كيف يحيون. إن حياتهم تضيع سدى وتنتهي إلى لاشيء؛ لأنها تسربت منهم دون أن تنتفع بها عقولهم أو تسمو فيها نفوسهم. وقد عدد سينكا فئات أخرى كثيرة من هؤلاء الذين يضيعون أوقاتهم سدى مثل الذين يضيعونها في الاهتمام بالمظهر وتصفيف الشعر وأناقة الملبس، ومثل أولئك يضيعون وقتهم في إعداد الحفلات وترتيب الموائد، وهناك مَن يضيعون الوقت في لعب الورق أو في الرقص. إن هؤلاء وأولئك لا ينشغلون إلا بهذه الأمور السطحية التافهة.

---

(1) راجع مضامين هذه الرسائل التي تدخل جميعها في نطاق الفلسفة التطبيقية والفلسفة العلاجية في:
Seneca: Ad Lucilium Epistulate Morales With Eng. Trans. By Richard M. Gummere, Harvard University Press, London, Reprinted 1971.

وينتقل سينكا من تعديد صور مضيعة الوقت في توافه الأمور، إلى التساؤل عن أفضل طريقة لملء الفراغ. وهو لا يرى إلا طريقة واحدة مُثلى لملء هذا الفراغ. إنها اللجوء إلى قراءة الفلسفة؛ فلا ينعم حقًّا بوقت فراغه إلا مَن يتفرغ للحكمة ويسعى إليها ويستريح بها. إن الذين يتفرغون للحكمة هم فقط الذين يجدون المَعنى الحقيقي للحياة ويستمتعون حقًّا بأوقاتهم؛ إذ يبلغون بقراءة الفلسفة السكينة والطمأنينة للنفس والعقل معًا[1].

وإذا تساءلنا عن المعنى الحقيقي للحياة ولعمر الإنسان طال أم قصر؟ لقال لنا سينكا في واحدة أخرى من رسائله الرائعة التي كتبها بعنوان: «عن قصر الحياة»: إن حياة الإنسان وعمره يقاس بمدى ما حصَّل فيها من حكمة الأجيال السابقة. فإن كان الإنسان يظن أن حياته قصيرة فإن بإمكانه أن يجعلها حياة أطول إذا ما قرأ خبرات وحكمة السابقين وحصَّلها. إن الحياة تعظم عند سينكا بمقدار ما يتواصل الإنسان فيها مع أفكار الحكماء وبمقدار ما يساهم في ربط هذه الأفكار بعصره. وفي هذه الحالة تكون الحياة أطول ولا يكون العمر قصيرًا[2]، إلا لدى مَن لا يستغلون كل لحظة فيه الاستغلال الأمثل سواء في القراءة الواعية لتأملات الفلاسفة وخبرات السابقين، أو في العمل الجاد المثمر الذي ينتفع به الناس في عصره ويترك صاحبه من خلاله بصمة لا يمحوها الزمن.

(1) Seneca: De Otio, In Moral Essays II, English Trans, Pp. 180-201.

وانظر عرضًا لمضمون هذه الرسالة في كتاب د. مجدي كيلاني، المدارس الفلسفية المتأخرة، سبقت الإشارة إليه، ص 289 - 305.

(2) انظر: Seneca: De Brevitate Vitae, In Moral Essays II, Eng. Trans., Pp.286-355.

وانظر عرضًا لمضمونها في د. مجدي كيلاني، نفس المرجع السابق، ص 283 - 297.

الفصل الثاني

ابكتيتوس وفلسفته

تمهيد:

يعد ابكتيتوس Epictetus من بين الرواقيين أشبههم بسقراط فهو مثل سقراط لم يكتب شيئًا، وتولى تلميذه أريان كتابة سيرته وفلسفته، كما تولى أفلاطون ذلك بالنسبة لسقراط. وهو مثل سقراط أيضًا في أن حياته كانت هي مرآة فلسفته فلم يكن يقول إلا ما يفعل، ولم يكن في حياته أي شيء يتناقض مع أي رأي من آرائه الفلسفية. فإن نادى بثبات الحكيم فهو أول مَن يثبت ويصبر إزاء الشدائد، وإن نادى بالخضوع لتصاريف القدر فهو أول مَن يصبر على كل ما يفعله به القدر سواء حط من قدره ليكون عبدًا أو رفعه عاليًا حتى يكون زعيمًا للمدرسة الرواقية. إنه في كلتا الحالتين ذلك الرجل الثابت ثبات الجبل أمام قدره فلا يتمرد عليه ولا يعلن رفضه له. إنه الحكيم على الأصالة كما كان سقراط سواء بسواء. فليس من قبيل المصادفة إذن أن نجد فيما كتب عن ابكتيتوس تقديره الشديد لسقراط واعتباره مثلًا أعلى للحكمة والقدوة المثلى للحكيم الرواقي.

أولًا: حياة ابكتيتوس ومؤلفاته

ولد ابكتيتوس في مدينة تدعى هيرابوليس Hierapolis من أعمال افروجيا بآسيا الصغرى. وقد اختلف المؤرخون حول تاريخ مولده حيث اتفق زيللر[1] وكوبلستون[2]

(1) Zeller (E.), Outlines Of The History Of Greek Philosophy, Eng. Trans, By C. R. Palmer Thirteen Ediotion, Dover Publication, Inc. New York 1980, P.269.

(2) – كوبلتسون: تاريخ الفلسفة، سبقت الإشارة إليه، ص 572.

وعثمان أمين[1] وول ديورانت[2] في أنه ولد عام 50 م. بينما يرى رسل أنه ولد عام 60م[3]. وعلى نفس النحو يختلف هؤلاء المؤرخون في تحديد تاريخ وفاته؛ حيث يرى الأولون أنه مات في عام 138م، بينما يرى الأخير أنه مات عام100م.

ولد ابكتيتوس لأم تعمل جارية؛ ولهذا السبب اتخذ عبدًا منذ ولادته ولم تتح له فرصة بالتالي للتعليم؛ حيث كان يتنقل من سيد إلى آخر ومن مدينة إلى أخرى حتى وجد نفسه مملوكًا لمعتوق آخر من العبودية يدعى إبافروديتوس Epaphroditus، كان قد أعتقه الإمبراطور نيرون واتخذه وزيرًا له[4].

ويروى أن هذا السيد إبافروديتوس أراد أن يلهو بعبيده ابكتيتوس ذات مرة بإحدى آلات التعذيب فأخذ يلوي ساقه بها، فقال له ابكتيتوس: إنك ستكسر ساقي، ولكن سيده لم يأبه لذلك وأخذ يلويها أكثر وابكتيتوس يتحمل صابرًا حتى كسرت ساقه، فلم يزد إلا أن قال له: ألم أقل لك ياسيدي انك ستكسر ساقي[5]. ولذلك عاش ابكتيتوس بقية حياته أعرجَ يعاني من ضعف الجسم وعرج الساق. ومع ذلك فقد سمح له هذا السيد رغم وحشيته وجبروته أن يستمع إلى محاضرات الفيلسوف الرواقي موسونيوس Musonius Rufus وهو من الشخصيات الرواقية الهامة في عصره، وقد تتلمذ فيلسوفنا على هذا الفيلسوف. ولعل ثبات ابكتيتوس وميوله الفلسفية جعلت هذا السيد يعطف عليه ويعتقه في النهاية. وانتقل ابكتيتوس بعد ذلك إلى روما وعاش حرًّا في منزل صغير

---

(1) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، سبقت الإشارة إليه، ص 241.

(2) ول ديورانت، قصة الحضارة – المجلد السادس – قيصر والمسيح، ترجمة محمد بدران، مجلد 11، ص 83.

(3) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية – الكتاب الأول (الفلسفة القديمة)، الترجمة العربية لزكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1967، ص 413.

(4) انظر: ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص 83. وكذلك: برتراند رسل، نفس المرجع السابق، ص 413.

(5) نقلًا عن: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 243.

متهدم لم يكن له باب وكل ما كان فيه من الأثاث مائدة وحصيرة ومصباح من الحديد، وقد سرق هذا المصباح فاستعاض عنه بمصباح من الطين. لقد عاش ابكتيتوس حياة البساطة والزهد وحيدًا من غير أسرة إلى أن وجد طفلًا متروكًا لا يعرف له أسرة فأراد أن يعوله واستخدم امرأة فقيرة للعناية به[1].

ومن المرجح أن ابكتيتوس قد اشتغل معلمًا للرواقية في روما، والدليل على ذلك فيما يروي زيللر وول ديورانت أنه كان من بين مَن فروا منها حين صدر أمر الإمبراطور دومتيان Domitian بعقاب الفلاسفة وطردهم من روما عام 89 أو 93[2]، وربما حدث هذا الطرد للفلاسفة بما فيهم ابكتيتوس عام 91 على حد رواية د.عثمان أمين[3]. وقد هجر ابكتيتوس روما وهو يردد قولته الشهيرة التي ربما رددها كانط من بعده بمئات السنين:

إن الإنسان يجد أينما يذهب شيئين لا يتغيران «العالم الذي يستحق الإعجاب والله الذي يستحق الحمد والثناء»[4]. وقد اتجه فيلسوفنا بعد ذلك إلى مدينة نيقوبوليس Nicopolis في إبيروس Epirus ببلاد اليونان، ويرجح أنه افتتح بها مدرسة يعلم فيها التعاليم الرواقية؛ حيث التف حوله الشباب من أبناء الأرستقراطية الرومانية ليستمعوا إلى دروس هذا الفيلسوف الذي علا شأنه لدى رجال البلاط في روما حتى قيل إن الناس كانوا يقصدونه للشفاعة والوساطة، وقد عرف ابكتيتوس في هذه السنوات المجد والشهرة رغم أنه لم يسع إليها. وكان بين هؤلاء التلاميذ الذين التفوا حوله وعرفوا له مكانته واتخذوه قدوة ومعلمًا تلميذًا يدعى فلافيوس آريانوس Flavius Arrianus الذي تولى تخليد أستاذه بأن كتب عن حياته كتابًا من اثني عشر بابًا لكنه فُقد. كما تولى هو جمع أقواله ونشرها[5]. وقد نشرت هذه الأقوال في كتابين:

(1) نفس المرجع السابق، ص 242.

(2) Zeller, Op. Cit., P.269. وأيضًا: ول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص 83.

(3) د. عثمان أمين، نفس المرجع، ص 243.

(4) نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص 243.

(5) انظر: نفس المرجع السابق، ص 244. وول ديورانت: نفس المرجع السابق، ص 83.
وكذلك: Zeller; Op. Cit., P.269-270.

المحادثات Diatribai-Discourses:

وهذا الكتاب يتضمن فيما يبدو عبارات لابكتيتوس كتبها أريانوس بطريقة الاختزال. فهو ليس إذن رسالة مملة وثقيلة بل هو عبارة عن حديث ممتع وبسيط فيه فكاهة حلوة وسخرية لاذعة من نفسه ومن الآخرين، ويكشف عن خلق متواضع حنون لصاحبه، وإن كان يعد خلقًا قويًّا صارمًا[1]. وقد نشر هذا الكتاب في ثمانية أبواب لم يبق منها إلا أربعة[2].

المختصر أو المحصل Encheirdion- The Manual:

وهو كتاب لخص فيه آريان فلسفة الأستاذ العملية تلخيصًا شديدًا في حوالي 52 فقرة[3]، ولذلك فهو لا يغني عن قراءة الكتاب الأكبر كتاب «المحادثات» . ومع ذلك فقد عرف كتاب « المختصر»[4] في العصور القديمة بشكل أفضل للجمهور أكثر من «المحادثات»، بل إن البعض يعتبره أثمن نص في الأدب الرواقي بوجه عام؛ إذ يتميز بأسلوبه المركز ولهجته الحيوية وعباراته النافعة شديدة التأثير[5].

ثانيًا: مفهوم الفلسفة عند ابكتيتوس

يواصل ابكتيتوس في مؤلفاته نفس المنهج الذي انتهجه سلفه سينكا في التركيز على الفلسفة التطبيقية العملية ذات الطابع الأخلاقي الروماني في المقام الأول. إن ابكتيتوس

---

(1) ول ديورانت: نفس المرجع، ص 244.

(2) د. عثمان أمين، نفس المرجع، ص 244.

(3) د. عثمان أمين، نفسه، ص 244. وأيضًا: Russell Kirk: Introduction Of Eng. Trans Of Marcus Aurelius «Meditions» And Ebictetus «Enchiridion» By George Long, Regnery – Gateway, Inc. .South Bend, Indiana, U. S. A., 1956, P.Vii

(4) نقل تلميذي د. طارق عبدالمحسن هذا النص إلى اللغة العربية في إطار بحثه للدكتوراه عن «الفلسفة العملية عند ابكتيتوس الرواقي»، تحت إشرافي والزميل أ.د/ أحمد الجزار في كلية الآداب -- جامعة المنيا. وقد حصل هذا الباحث الجاد على الدكتوراه في 2008، وهي رسالة غير منشورة.

(5) Lempniere's Classical Dictionary Of Proper Names Mentioned In Ancient Authors, P.226.

يعتبر أن أقسام الفلسفة ثلاثة: أولها: القسم الذي يختص بتطبيق العمل والسلوك. أما القسم الثاني فهو الفلسفة النظرية التي تتعامل مع البراهين. أما القسم الثالث فهو الذي يميز بين عمليات البرهنة ومفاهيمها، إنه القسم الذي يعني بالتساؤل عن معنى القضية ومعنى التناقض ومعنى الحقيقة ومعنى النتيجة المنطقية[1]... إلخ.

وهو يضرب مثلًا تطبيقيًا على ما يقصده بهذه الأقسام الثلاثة، فالقسم الأول الذي يختص بالعمل والسلوك مثلما نقول: لا تكذب. والقسم الثاني مثله: كيف نتوصل إلى أنه لا ينبغي للمرء أن يكذب. أما القسم الثالث فهو ما نتساءل فيه عن: ما الكذب؟

والسؤال الآن: ما المفهوم الذي يفضله ابكتيتوس للفلسفة: هل الأول أم الثاني أم الثالث؟ إنه يفضل بالطبع القسم الأول من أقسام الفلسفة، فهو المقصود الحق بالفلسفة في نظره؛ إذ «إن أول وأهم الأقسام ضرورة في الفلسفة هو القسم الذي يختص بتطبيق قواعد العمل والسلوك»[2].

فابكتيتوس إذن يعتبر أن الفلسفة العملية هي الفلسفة المنشودة وهي الفلسفة الحقة؛ لأنها تتجاوز النظر العقلي والبراهين على صحة الحقائق النظرية إلى تطبيقها في الحياة العملية. فالمهم أن يبدو المبدأ الأخلاقي «عدم الكذب» في السلوك فلا يكذب المرء فعلًا في حياته اقتناعًا بأن الكذب شر لا بد من تجنبه.

إن غاية الفلسفة إذن عند ابكتيتوس ليست للبحث عن حقائق الوجود ولا عن العلل الأولى ولا الكلام في الطبيعيات، وإنما غايتها إصلاح السلوك الإنساني وتزكية نفوس البشر لحياة أفضل. وللتدليل على كل ذلك يقول ابكتيتوس في نص جدير بالتأمل: «ماذا يهمني بالفعل سواء أكانت كل الأشياء موجودة تتكون من ذرات أم من كل لا يتجزأ أم من النار أم من التراب؟! أليس كافيًا أن نعرف الطبيعة الحقيقية للخير والشر وحدود

(1) Epictitus: The Enchiridion (Li), Eng. Trans. By Creorge Long, Regnery – Gateway, Inc. South Bend, 1956, P.203-204.

(2) Ibid.

الرغبات والمكروهات، وأيضًا المختارات والمرفوضات؟!. ومن خلال توظيف هذه الأشياء كقواعد لترتيب شئون حياتنا ونبذ الأشياء التي ليست في مقدورنا ربما لن يفهم العقل البشري بشكل جيد تلك الأشياء (أي التي ليست في مقدورنا). وحتى لو افترض أحدهم أنها قابلة للفهم تمامًا، فما النفع الذي يأتي من فهمها؟»[1].

لقد أكد ابكتيتوس هنا على أن الأهم للإنسان هو أن يقوم الفيلسوف أو الإنسان عمومًا بمعرفة طبيعة الخير وطبيعة الشر وحدود الرغبات والمكروهات، باعتبارها القواعد التي يرتب بها الإنسان شئون حياته.

وهو يؤكد نفس هذه المعاني في نص آخر يحدد فيه الوظيفة الحقيقية للفلسفة؛ حيث يقول: «كل فن وملكة تجعل من أشياء معينة موضوعًا خاصًا لتأملها. والآن عندما يكون الفن أو الملكة ذاتها من نوع مماثل مع ما تتأمله فتصبح بالضرورة متأملة لذاتها، لكن عندما تكون من نوع غير مماثل، فإنها لا تستطيع أن تتأمل ذاتها.. فما هي الأشياء التي منحتنا الحكمة إياها لنتأملها؟ أشياء خيرة وأشياء سيئة وأشياء لا هي خيرة ولا هي سيئة. إذن ما الحكمة نفسها؟ خير. وما الحماقة؟ شر. إذن فالحكمة تصبح بشكل حتمي متأملة لكل من نفسها ونقيضها! لذا فإن أول وأعظم مهمة للفيلسوف هي أن يختبر الانطباعات وأن يميز بينها، وألا يطبق فيها شيء ما لم يكن قد اختبره»[2].

ولا يظنن أحد هنا أنه يقصر وظيفة الفيلسوف على اختبار الانطباعات والتمييز بينها؛ لأن الأهم من وجهة نظر ابكتيتوس هو أن يستخدم الفيلسوف هذه الانطباعات استخدامًا صحيحًا، وأن يوجه سلوكه من خلالها.

---

(1) Epictitus: Fragments (1), Eng. Trans. By W. A. Oldfather In «The Loeb Classical Library», William Heinemann (London) & G. P. Putanm's (New York), P.440-442.

نقلًا عن: د. طارق عبدالمحسن، الفلسفة العملية عند ابكتيتوس الرواقي، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة المنيا بإشراف: د. مصطفى النشار، د. أحمد الجزار، 2008م، ص 70.

(2) Epictitus: The Discourses (Xx), Eng. Trans., Op. Cit., Pp.137-139.

نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص 38 - 39.

ورغم أن ابكتيتوس يعتبر الفيلسوف بسلوكه الخير، وخاصة إذا كان مثل سقراط أو ديوجين أو زينون قدوة ومثلًا أعلى، فإنه من جانب آخر يؤكد أن للناس جميعًا قدرة على الفضيلة، وأن الله وهب جميع البشر الوسائل لكي يصبحوا سعداء؛ وليصبحوا بشرًا قادرين على ضبط النفس أوفياء في خلقهم، وإلا «فما هي طبيعة الإنسان إذن؟!.. أن يعض ويلسع، ويركل، ويطرح في السجون ويضرب الأعناق؟! كلا وإنما طبيعته أن يفعل الخير، وأن يتعاون مع الآخرين، وأن يتمنى لهم الخير»[1]. ومع ذلك وعلى الرغم من أن الناس جميعًا يملكون هذا الأساس الكافي لبناء حياة أخلاقية، فإن التهذيب الفلسفي لازم للجميع حتى يكون في استطاعتهم تطبيق تصوراتهم الأخلاقية الأولية عن الخير والشر في ظروف جزئية خاصة.

إن مهمة الفلسفة وواجب الفلاسفة إذن هو تهذيب النفوس البشرية وإصلاح حياة البشر ووضعهم على طريق الحياة السعيدة. وهذا هو الهدف الذي حدده ابكتيتوس نفسه حينما قال لتلاميذه وهو يعلمهم: «ولهذا فأنا الآن معلمكم وأنتم تتلقون العلم في مدرستي وغرضي هو هذا: أن أجعل منكم عملًا متقنًا، أجعلكم آمنين من توتر وإرغام وعوائق، أحرارًا موفقين سعداء يراعون الإله في كل شيء صغيرًا كان أو كبيرًا، وأنتم هنا بهدف الدراسة وممارسة كل هذا!»[2].

إن الغاية الأساسية إذن للفلسفة وللفيلسوف في نظر ابكتيتوس هي هداية البشر وإسعادهم. كما أن الغاية التي ينبغي أن يسعى إليها دارس الفلسفة هي كذلك ممارسة ما يتعلمه في حياته، فيكون سلوكه حسنًا وأعماله متقنة، ويراعى الإله في كل ما يفعل.

ذلك هو مفهوم الفلسفة عند ابكتيتوس. إنها هي الفلسفة التطبيقية العملية الساعية إلى تحقيق السعادة للجميع.

---

(1) Epictitus: Discourses (4, 1, 22).

نقلًا عن كوبلستون، نفس المرجع السابق، ص 572

(2) Epictitus: Discorses (Vol.I – B. 2 – Ch. 16).

نقلًا عن: ريكس وورنر، فلاسفة الإغريق، ترجمة عبدالحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985، ص 220.

ثالثًا: الحرية والضرورة (القدر)

ولعل أهم ما يسعد الإنسان في حياته أن يشعر بأنه حر في تصرفاته وقادر على أن يحقق ما يريده أو ما يرغب فيه. وقد كان جل اهتمام ابكتيتوس فيما يبدو من نصوصه هو أن يوضح لتلاميذه ومريديه أنهم يمتلكون بحق هذا الشعور بالحرية مع كل ما قيل في الفلسفة الرواقية السابقة، وما يقال من فلاسفتها عن ضرورات الطبيعة والقدر. إذ على الرغم من أن ابكتيتوس يؤمن مثلهم بحتمية الطبيعة وبضرورة الخضوع السلمي للقدر والإيمان بتصاريفه، إلا أنه نجح إلى حد كبير في إقناع نفسه وتلاميذه بأنه مع كل الضرورات التي ينبغي أن يخضع لها الإنسان وأن يتوافق معها إلا أنه مع ذلك يمكن للمرء أن يشعر بالحرية. ولعل مفهوم الحرية المقصود هنا هو تلك الحرية الداخلية الجوانية التي يمكن أن تتوافق مع أي ظروف خارجية مهما كانت قاسية أو لا قِبَل للإنسان بها.

لقد اهتم ابكتيتوس بالحديث عن هذه الحرية أكثر من اهتمامه بأي شيء آخر. وهذا ما لفت انتباه مؤرخي ابكتيتوس؛ فهذا أولد فاظر Oldfather يقول: «إنه لا يعرف رجلًا تظهر على شفتيه كلمة الحرية بدرجة أكثر تكرارًا من ابكتيتوس؛ فكلمة حر صفة وفعلًا، وكلمة حرية تظهر حوالي مائة وثلاثين مرة عنده، وبتكرار نسبي حوالي ست مرات بالنسبة لظهورها في العهد الجديد، ومرتين بالنسبة لظهورها عند ماركوس أوريلليوس»[1].

وكذلك يقول د. عثمان أمين: «إن الفكرة التي تسود فلسفة ابكتيتوس هي فكرة الحرية التي أغفلتها الفلسفة القديمة، ويراها ابكتيتوس أجلّ الخيرات وأوفر النعم التي نصيبها في هذه الدنيا»[2].

(1) Oldfather (W. A.): Introduction To His. Eng. Trans. Of Epictetus Discourses & Man And Fragments, The Loeb Classical Library, P.Xvi.

نقلا عن: د. طارق عبدالمحسن، مرجع سبقت الإشارة إليه، ص 81.

(2) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 245.

والحقيقة أن ابكتيتوس في اعتقادي قد سبق في التأكيد على معنى الحرية إزاء الضرورة كل فلاسفة العصر الحديث، وخاصة كارل ياسبرز وجان بول سارتر، فضلًا عن أنه قد حل إشكالية هامة بالنسبة للفلسفة الرواقية؛ حيث إن كل الرواقيين يركزون على مبادئ الرواقية التقليدية في العيش وفقًا للطبيعة، مع الاحتفاظ بطمأنينة النفس وسلامها الداخلي دون أن يوضحوا كيفية ذلك التوافق بين الشعور بطمأنينة النفس وهدوئها، مع كل الظروف القاهرة التي تحيط بالإنسان، وخاصة في ظل الإيمان الرواقي بالضرورة وحتمية القدر.

وقد تكفل ابكتيتوس بحل هذه الإشكالية حينما قال في تعريفه الحرية بوضوح شديد: إن «الحر هو مَن يعيش كما يريد دون قهر أو عقبات أو عنف، أحاسيسه منطلقة دون عائق، يحصل على ما يريد ويتجنب ما لا يريد»[1].

لكن السؤال هو: كيف يعيش المرء حرًّا يفعل ما يريد إزاء كل صنوف الضرورة التي يحيا في إطارها؟! يجيب على ذلك ابكتيتوس في نص بديع يقول فيه:

«.. ما هو إذن الشيء الذي يجعل المرء متحررًا مما يعوقه ويجعله هو سيد نفسه؟ لأنه لا يفعل ذلك لا جاه ولا منصب قنصل ولا رئاسة ولاية ولا تربع على عرش مملكة! ولكن لا بد من البحث عن شيء آخر، فما هو هذا الشيء الذي يجعل الإنسان متحررًا مما يعوقه من الإحجام عن الكتابة مثلًا؟ إنه معرفة كيفية الكتابة، من العزف على القيثارة.. إنه معرفة كيفية العزف على القيثارة، وكذلك الأمر بالنسبة للمعيشة.. إنها معرفة كيفية المعيشة..»[2].
ويضيف معلمًا تلاميذه كيفية تطبيق تلك الرؤية: «إن معرفة كيفية تكوين قرار إزاء أي شيء يتوقف على التمييز بين أشياء تقع تحت سيطرتنا وأشياء أخرى لا تقع تحتها. فما يقع تحت سيطرتنا هو الإدراك والاختيار والرغبة والنفور؛ أي كل ما نقوم بعمله بأنفسنا. أما ما لا يقع تحت سيطرتنا هو أجسامنا وممتلكاتنا والمكانة والمنصب. وباختصار كل ما لا يكون من

---

(1) نقلًا عن: محمد سليم سالم في مقاله عن: «محاضرات ابكتيتوس» بالمجلد الخامس لمجلة «تراث الإنسانية»، القاهرة، دار الكاتب العربي، ص 521.

(2) نقلًا عن: ريكس وورنر، نفس المرجع السابق، ص 221.

عملنا»[1]. وهذا يعني أن حريتنا متوقفة على ما نفعله نحن وليس على كل ما ليس لنا يد فيه؛ فإذا التمس الإنسان الحرية فليبحث عنها إذن لا في الأشياء الخارجية ولا في جسمه ولا ماله ولا في جاهه؛ لأن في ذلك رقًّا أخلاقيًّا وبلاء عظيمًـا، بل إنه واجدها في نفسه وفي شيء مستقل كل الاستقلال، وهو قدرته على الحكم والإرادة.. ولا شيء في الخارج يستطيع أن ينال حرية النفس بسوء[2].

لقد سأل ابكتيتوس تلميذه: أهناك شيء هو ملك لك؟ فقال التلميذ: لا أدري. فقال الفيلسوف: أيستطيع أحد أن يكرهك على تصديق ما ليس بصدق؟ قال: يستطيع إذا هددني بالموت أو بالحبس. قال: فإذا لم تبال أنت بالموت أو بالحبس أيستطيع إكراهك بمثل ذلك الوعيد؟. قال: لا. فقال له: أفلا تستطيع أن تحتقر الموت! قال: بلى. قال: فأنت حر حينئذ»[3].

وعلى ذلك ففيلسوفنا يحل الإشكالية بالاعتقاد بأن حرية النفس تفلت من سلطان الناس وسلطان الأشياء، في حالة إذا ما اعتقد المرء ونفذ ذلك بأنه لا سلطان على النفس إلا إرادة الإنسان، بل إنه يؤمن بأكثر من ذلك؛ ففي رأيه أن حريتنا تفلت من سلطان الله نفسه؛ فالله الذي منحنا الحرية محال أن يسلبنا إياها. فالمنحة الإلهية لا تسترد كالمنح البشرية. إن ابكتيتوس يقول بملء الفم: «إننا لو كنا واهمين أن نصدق كلام أساتذتنا بأننا لا نملك إلا حريتنا، وأنه لا شيء غيرها يهمنا. إذن لكنت أول المرحبين بذلك الوهم»[4].

إن الإله قد منحنا الحرية في التصرف إزاء الأشياء الخارجية، ومن ثمّ فحكمنا على تصاريفها هو دائمًا أساس شعورنا بالحرية إزاءها، إن الأشياء الخارجية في ذاتها ليست - في نظر ابكتيتوس - خيرًا ولا شرًّا. وإن حكمنا عليها هو ما يكسبها الخيرية أو الشرية.

---

(1) Epictetus: The Enchiridiom (1), Eng. Trans. By George Long, P.169.

(2) نقلًا عن: د. عثمان أمين: نفس المرجع، ص 246.

(3) نقلًا عن نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

(4) نقلًا عن نفس المرجع، ص 247.

فإرادة الإنسان إذن هي ما يجعل من هذه الأشياء نافعة أو ضارة. ولو أراد الإنسان أن يحول ما يوصف بأنه ضار إلى نافع لفعل بتجنبه هذا الشيء الضار من ناحية وبقدرته على عدم الرغبة في هذا الشيء أصلًا.

إن ابكتيتوس يعبر عن ذلك بقوله في عبارة بليغة: «إن أي امرئٍ يرغب رغبة في أن يكون حرًّا، عليه ألا يرغب في أي شيء أو يتجنب أي شيء في حوزة الآخرين ويعتمد عليهم. فإنه لو لم يأخذ هذا المبدأ في الاعتبار صار عبدًا[1].

رابعًا: أداء الدور ومبدأ الواجب

وبالطبع فإن كل ذلك يطرح تساؤلًا هامًّا، إن الرغبة أو عدمها ليست دائمًا في يد الإنسان، فالظروف الخارجية ليست دائمًا أشياء أتعامل معها بحيادية، بل منها ما يؤطر الإنسان ويقهره ليؤدي دورًا لا يملك التحرر منه مهما استطاع. فماذا يفعل العبد إزاء عبوديته، وقد كان ابكتيتوس نفسه عبدًا؟ إنه لا اختيار له هنا ولا إمكانية لديه لكي يحرر نفسه من رق العبودية! هنا يذكرنا ابكتيتوس بداية وهو في ذلك مثله مثل كل الرواقيين بأن «الإنسان أشبه بممثل يؤدي دورًا مرسومًا في مسرحية حدده الكاتب»، لكنه في ذات الوقت يؤكد أن هذا الكاتب إذا ما أراد لك أن تلعب «دور الشحاذ أو المتسول في هذه المسرحية فإنه بإمكانك أن تلعبه ببراعة»[2]. فإن كان الدور إذن قد كتبه الكاتب فإن أداءه ببراعة هو مهمة الإنسان..

إن ابكتيتوس يحاول هنا ببراعة أن يدعم الاعتقاد الرواقي بضرورة الخضوع لتصاريف القدر والإيمان بأن كل إنسان مقدر له أن يكون كذا وكذا بين البشر. لكنه في ذات الوقت يوضح الجانب الإيجابي في ذلك الخضوع أو الاستسلام للقدر، حينما يؤكد أن الخضوع

---

(1) Epictetus: The Enchiridion (Xiv) Eng. Trans, P.177.

وانظر نفس المعنى في: Ibid (Xix), Eng. Trans. P.179-180.

(2) Ibid (Xviii), Eng. Trans. P.179.

للقدر والرضا بالقسمة والنصيب لا يعني الاستسلام المذل، بل إن حرية الإنسان فيه تكمن في قدرته على الإبداع في أداء دوره طبقًا لما يسميه ابكتيتوس «الواجب»؛ إذ «لا ينبغي أن نكون كالتماثيل مجردين من الإحساس بل ينبغي أن نؤدي واجباتنا الطبيعية وما تعرضه علينا التكاليف الاجتماعية باعتبارنا متدينين أو أبناء أو أخوة أو آباء أو مواطنين»[1].

ولا شك أن هذه النظرة من ابكتيتوس لا تتعلق فقط بالجانب الأخلاقي، بل أيضًا بالجانب السياسي، فإذا أدى كل مَن في المجتمع أدوارهم طبقًا لمبدأ الواجب سيكون ذلك أساسًا لنهضة هذا المجتمع ككل، وذلك سينعكس حتمًا على الجميع بالخير والاطمئنان، وإذا حدث ما يكدر الصفو أو ما يعكر المزاج فليرفع الجميع شعار ابكتيتوس الأخلاقي الأثير «احتمل وتزهد». ففي الاحتمال والزهد طمأنينة النفس رغم كل المكاره الخارجية، وفيها العزاء لكل مَن يشعر بالظلم أو لكل مَن ابتلي بمصيبة أو أصابه مكروه.

خامسًا: الروح الدينية في فلسفة ابكتيتوس

ولعل في هذا الشعار الذي يرفعه ابكتيتوس كعنوان على فلسفته الأخلاقية ما يعين كل إنسان على الرضا بالواقع، وفي الرضا بالواقع ما يؤكد بلا شك ثقة الإنسان بالله، وبأن تصاريف القدر وإرادة الآلهة للبشر هي الأفضل. وقد كان ابكتيتوس فيما يبدو شديد الإيمان بالله.

أما الرضا بالواقع فيعبر عنه قول ابكتيتوس: «لا تسعى لأن تجعل الأشياء تحدث وفقًا لما ترغب، بل ارغب في أن تحدث الأشياء كما تحدث فعلًا. وسوف ترضى عندئذٍ عن حياتك»[2]. وهذا الشعور الجميل بالرضا بالواقع يغير علاقة الإنسان بالله، ويجعلها علاقة اتصال ومحبة قائمة على الإجلال والحمد والإذعان. وفي هذا يقول الفيلسوف ابكتيتوس: «لنتوكل على الله ونحن واصلون في رحلة الحياة إلى مقرنا بأمان، ولنتعلم ما

(1) نقلًا عن: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 250.

(2) Epictetus: Op. Cit. (Viii), Eng. Trans, P.174.

أراد الله، وألَّا نريد إلا ما يريد، ولنتق فتنة المصائب، فإن أراد الله أن يسترد ما منح فلنكن له حامدين ولفضله شاكرين»[1].

إن طاعة الله عند ابكتيتوس واجبة، كما أن الإيمان بالألوهية مسألة رئيسية يحض عليها تلاميذه، كما يحضهم على الإيمان بأن وجود الآلهة وإدارتها للكون يتم بعدالة وبشكل جيد. وعلى ذلك فعلى الجميع طاعة الآلهة وتكريس أنفسهم للخضوع لكل مايحدث بشكل إرادي واختياري. ومن شأن هذا الإيمان أن يجعل الإنسان يؤمن بأن كل ما حدث وما يحدث إنما يحدث بواسطة العقل الإلهي[2].

وليس أدل على إيمان ابكتيتوس نفسه بالألوهية وربما بإله واحد أنه كان يكثر الحديث عن إله واحد. وليس عن آلهة متعددة، انظر قوله في جمهور مستمعيه: «إذا كنتم أيها الناس جمهورًا بليدًا أعمى، أفلا يحق أن يقوم من بينكم رجل يغني أنشودة الله! وماذا عساي أن أصنع وأنا رجل مسن أعرج إلا أن أترنم وأن أكبر الله. لو كنت عندليبًا لقمت بمهنة العندليب، لكنني كائن عاقل فينبغي أن أقوم مسبحًا الله حامدا له أفضاله. تلك مهنتي وأنا مؤديها، ولا أتنحى عنها ما حييت. وأنا أهيب بكم جميعًا أن تغنوا معي أنشودة الله»[3].

إن قارئ هذا النص وأشباهه لدى ابكتيتوس لا يملك إلا أن يقول مع زيللر أن فلسفة ابكتيتوس في عمومها تتسم بروحها الدينية[4].

(1) Ibid. وانظر: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 252.

(2) Ibid (Xxxi), Eng. Trans. P.188.

(3) نقلًا عن: د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 253.

(4) Zeller: Op. Cit., P.270.

الفصل الثالث

ماركوس أوريليوس وفلسفته

تمهيد:

يعد ماركوس أوريليوس Marcus Aureliies أشهر الفلاسفة الرواقيين؛ نظرًا لمكانته الرفيعة بين أباطرة روما وحكام العالم، فهو الإمبراطور الفيلسوف وهو الذي نجح خلال حكمه أن يحقق - وإلى حد كبير - حلم الفلاسفة منذ أخناتون وكونفشيوس ومن بعدهما أفلاطون وأرسطو في الدولة المثالية. فقد شهدت الإمبراطورية الرومانية في عهده عصرًا من السلام والتسامح رغم ما اضطر إلى خوضه من حروب وصراعات. وقد قيّم كبير مؤرخي هذا العصر جيبون Gibbon أعماله فقال: «لو أن إنسانًا طلب إليك أن يحدد في تاريخ العالم وقتًا كان فيه الجنس البشري أعظم ما يكون سعادة ورخاء لما تردد في أن يقول إنها الفترة التي تمتد من جاوس نيرفا إلى موت أوريليوس. ولعل حكمهم مجتمعًا هو الفترة الوحيدة في تاريخ العالم التي كانت فيها سعادة شعب عظيم هدف الحكومة الوحيد»[1].

أولًا: حياته ومؤلفاته

تجمع المصادر على أن ماركوس أوريليوس قد ولد في روما في الخامس والعشرين من أبريل عام 121م لأسرة من أصول إسبانية؛ حيث وفدت هذه الأسرة إلى روما قبل هذا

---

(1) نقلًا عن: ول ديورانت، قصة الحضارة - المجلد الخامس - الجزء العاشر، الترجمة العربية لمحمد بدران، نشرة مكتبة الأسرة والهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001، ص 424.

التاريخ بمائة عام. وقد مات والده بعد ولادته بثلاثة أشهر فكفله جده الثري الذي كان يشغل منصب القنصل وقد أخذه إلى بيته ليعيش حياته وسط رجال السلطة والملوك. وكان الإمبراطور هادريان Hadrian نفسه يتردد على هذا المنزل، وقد أعجب الإمبراطور بهذا الغلام ورآه من طراز الملوك. وكانت نبوءة غريبة كشفت عما ينتظر هذا الشاب من مستقبل عظيم وحظ حسن[1]. وقد أشاد ماركوس في «تأملاته» بعد خمسين عامًا من هذا التاريخ بهذه الظروف والنشأة الطيبة التي هيأها له القدر بقوله: «إني مدين للآلهة بما وهبتني إياه من أجداد طيبين وآباء طيبين وأخت صالحة ومعلمين صالحين، وخدام طيبين وأصدقاء طيبين وصالحين دون استثناء»[2].

ولعل القدر أراد أن يفرض عليه – على حد تعبير ول ديورانت – شيئًا من التوازن فجعل له زوجة مريبة وابنًا سافلًا[3]. وعلى كل حال فلم يلق غلامًا ما لقيه ماركوس من حرص ومثابرة على تربيته وتعليمه؛ فقد التحق في شبابه بخدمة الهياكل والكهنة؛ مما مكنه من أن يحفظ عن ظهر قلب كل كلمة من كلمات الطقوس الدينية القديمة الغامضة صعبة الفهم. ولم تنقص الفلسفة التي اتجه إليها بعد ذلك من مثابرته على أداء تلك الطقوس الدينية المفروضة على الأتقياء الصالحين. وإن كانت الفلسفة قد زعزعت بعض الشيء عقيدته الدينية تلك. ويروى عنه أيضًا إنه كان محبًا للمباريات والألعاب الرياضية وخاصة صيد الطيور والحيوانات[4].

---

(1) Marcus, Aurelius: Meditations (B. I. Ch. 17), Eng. Trans. By George Long, Regnery – Gateway, Inc. South Indiana U. S. A., 1974, P.9.

(2) انظر: ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص 424.

وأيضًا: John Jackson: His Introduction Of His Trans. Of Marcus Aur. Thoughts, Oxford University 1928, P.Ix.

وكذلك: د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 255.

(3) ول ديورانت، نفس المرجع، ص 424.

(4) نفسه، ص 125.

وقد كان يتناوب على تربيته وتثقيفه وتعليمه سبعة عشر مدرسا؛ فقد تتلمذ على يد أربعة من النحاة وأربعة من علماء البلاغة وواحد من علماء القانون وثمانية من الفلاسفة وكان أشهر هؤلاء الأساتذة م.كورنيلوس فرونتو M.Cornelius Fronto معلم البيان، وكان ماركوس يحبه ويتبادل معه رسائل تفيض رقة ووفاء رغم أنه – أي التلميذ – أدار ظهره إلى فن الخطابة ورآه فنًا باطلًا غير شريف[1]، وركز على دراسة الفلسفة.

وقد كان من فضائل ماركوس أنه ذكر واعترف بفضل كل أساتذته ومعلميه في الكتاب الأول من تأملاته، فقد شكر جده فيروس الذي علمه كيف يكون لطيف المعشر وطيب القلب، وأن يكون صبورًا في مواجهة أي عوامل طبيعية لا يدله فيها[2]. كما شكر والده لأنه كان علة وجوده في هذه الحياة، فضلًا عن أنه ورث عنه التواضع والمثابرة على العمل، وكذلك شكر أمه لأنها هي التي علمته التقوى وتحاشي الأعمال المنكرة كما، عودته على الزهد والرضا بحياة القناعة. واعترف كذلك بفضل جده من أمه لأنه لم يدخله المدارس الأهلية وعهد بتربيته إلى أساتذة فاهمين علموه بالمنزل حتى أنه اعترف أيضًا بفضل معلميه في الميدان؛ لأنهم علموه الاعتماد على النفس وعدم الاستماع إلى الوشاة أو الانضمام إلى العصابات[3].

وخص بالشكر والإشادة من أساتذته ديوجنيتوس الفيلسوف الرواقي Diognetus؛ لأنه حرر عقله من الخرافات، فضلًا عن أنه هو الذي حبب إليه الفلسفة[4]. والفيلسوف روستيكوس Rusticus الذي تعلم منه كيفية إصلاح ذاته والبعد عن السفسطة التي يقصد

---

(1) يمكنك الاطلاع على نصوص هذه الرسالة المتبادلة بين فرونتو والإمبراطور ماركوس أوريليوس في: رسالة الدكتوراه التي أعدها تلميذي د. عبدالعزيز إمام محمود، تحت إشرافي وأ.د. يحيى عبدالله تحت عنوان: «بين الخطابة والفلسفة في ضوء الرسائل المتبادلة بين فرونتو والإمبراطور ماركوس أوريليوس»، بحث غير منشور، جامعة القاهرة، 2003.

(2) Marcus Aurelius: Meditations (B. I- Ch.I), Eng. Trans By Long, P.I.

(3) Ibid, Ch. 2-3-4-5, Eng. Trans, P.1-2.

(4) Ibid., Ch.7, P.2.

منها الشهرة؛ وألا يكتب عن الأشياء النظرية، وقد علمه أيضًا قراءة مذكرات ابكتيتيوس[1]. أما أبوللونيوس Apollonius فقد علمه حرية الإرادة وعدم المخاطرة وألا يتبع حتى في أبسط الأمور إلا العقل المستقيم والاحتفاظ دائما بالهدوء النفسي، وألا يتأثر بأي أحزان أو آلام[2].

كما ذكر أنه تعلم من سكستوس Sextus حفيد بلوتارخوس العطف على الآخرين والسلوك الأمثل في المنزل كأب ورب أسرة، كما تعلم منه أيضًا فهم مبدأ العيش وفقًا للطبيعة، ورزانة السلوك دون تكلف وكيفية الاهتمام والاطلاع بحاجات الأصدقاء[3].

أما ما تعلمه من الإسكندر النحوي Alexander The Grammarian فهو ألا ينتقد وألا يهاجم الناس بدون وجه حق وألا يلوم من لحن أو أخطأ فلفظ بلفظة مستهجنة، وعلمه أن يقوم هو بوضع الكلمة المناسبة أو يغير في تركيب الجملة وفقًا للالتباس والخطأ[4].

أما عما تعلمه من كورنيلوس فرونتو Fronto، فهو أن الحسد يولد الكثير من الفتن، وأن نفاق الحاكم قد يؤدي إلى الحكم بما ليس حقيقيًا، وأن عددًا لا يحصى من الذين لا عواطف لهم يدّعون النبل زورًا وبهتانًا[5].

أما ما تعلمه من الكسندر الأفلاطوني Alexander The Platonic فهو ألا يتكلم بدون ضرورة كثيرًا مع أي شخص، وألا يعتذر عن الواجبات المفروضة عليه بسبب علاقاته مع مَن يعيشون معه[6]. أما من كاتوللوس الرواقي Catulus فقد تعلم ألا يسيء إلى أي صديق أخطأ في حقه حتى لو اتهمه بدون سبب، كما تعلم منه الاستعداد للحديث الجيد مع أساتذته وأن يكون محبًا لأطفاله[7]. وفي نفس السياق ذكر ما تعلمه من أخيه سفيروس

(1) Ibid., Ch. 7, P.2

(2) Ibid., Ch. 8, P.3

(3) Ibid., Ch. 9, P.3-4.

(4) Ibid., Ch. 10, P.4.

(5) Ibid., Ch. 11, P.4.

(6) Ibid., Ch. 12, P.4.

(7) Ibid., Ch. 13, P.4.

Severus من نصائح طيبة حببت إليه الفضيلة والعدل ووجهت أفكاره نحو تدبير شئون البلاد بقوانين عادلة تحفظ المساواة، كما علمه احترام الحاشية[1].

أما ما تعلمه من ماكسيموس Maximus فهو كيفية السيطرة على النفس وعدم السماح لأي أحد أن يقوده إلى الفعل الخطأ تحت أي ظروف، وأن يكون لديه الثقة في كل أفعاله السيئة التي قام بها بدون قصد، وأن يتحمل الأمراض وغيرها من العوارض المزعجة بصبر[2].

وهكذا كان وفاء وحب ماركوس أوريليوس لمعلميه وأسرته وكل مَن علمه شيئًا دليلًا على تواضعه الجم، وحبه ليس لهؤلاء فقط بل لكل مَن عايشهم من بشر. إذ إنه بعد تولي حكم الإمبراطورية منفردًا وطد العزم على أن يعتمد على القدوة الحسنة لا على سطوة القانون فجعل من نفسه – على حد تعبير ديورانت – خادمًا للدولة، وأخذ على عاتقه جميع أعباء الإدارة والقضاء، ولم يسمح لنفسه بشيء من الترف، وعامل الناس جميعًا معاملة الزملاء لا أكثر ولا أقل، وأنهك نفسه بكثرة العمل – رغم ضعف صحته – بأن يسر لهم مقابلته. وأنفق الكثير من أموال الدولة كهبات نقدية للشعب وللجيش رغم ما كان ينهك الدولة من حروب وثورات[3].

وواصل ماركوس الإصلاحات القانونية التي كان قد بدأها هادريان، وبذل في ذلك كثيرًا من الجد والنشاط؛ فزاد أيام جلسات المحاكم وقصر آجال المحاكمات، وكثيرًا ما كان يجلس بنفسه في مجلس القضاء ولا يرحم مَن يرتكب جريمة من الجرائم الكبرى، ولكنه كان في العادة رحيمًا. وأدخل كثيرًا من الإصلاحات ذات الصلة التي جعلت من عصره عصر رحمة وسلام، إلا أن الكوارث وتفشي وباء التيفوس أو الطاعون الرملي، قد اجتاحا البلاد لدرجة أنه في يوم واحد مات في روما ألفان كان بينهم عدد كثير من أشراف المدينة، وعجز ماركوس عن مقاومة هذا المرض الخفي فاختفت مظاهر البهجة التي ميزت فترة حكمه واستسلم الناس للحيرة والتشاؤم[4].

(1) Ibid., Ch. 14, P.4-5.

(2) Ibid., Ch. 15, P.5.

(3) انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة – سبق ذكره، ص 126 - 128.

(4) نفسه، ص 428 - 431.

وبينما كانت هذه الكوارث تجتاح البلاد في الداخل جاءت الأنباء بأن القبائل الضارية على ضفاف نهر الدانوب قد عبرت النهر عام 167م وفتكت بحامية رومانية عدتها عشرون ألفًا، ثم هزمت كل الجيوش التي أرسلت لصدها؛ مما اضطر ماركوس إلى أن يقدم على العمل الحاسم بسرعة أدهشت الكثيرين؛ إذ نبذ ملاذ الفلسفة وقرر أن ينزل بنفسه - كرواقي شجاع - إلى الميدان ليخوض غمار الحرب التي تنبأ بأنها ستكون أخطر الحروب التي خاضتها روما منذ أيام هانيبال، وقد قاد الحرب بنفسه ووضع خطتها بمهارة حربية وفنية وفك الحصار وطارد المحاصرين وبدد شملهم عند نهر الدانوب، حتى لم يكد ينجو منهم من القتل إلا مَن وقع في الأسر.

وعاد بعد ذلك إلى روما وقضى الفترة الواقعة بين يناير وسبتمبر من عام 169م فيها ليستريح من الجهود المضنية التي أنهكت جسده الضعيف حتى كادت تقضي عليه. فقد كان يشكو من نزلة معوية حادة كثيرًا ما كانت تتركه ضعيفًا لا يقوى على الحركة. وكثيرًا ما كان يعالجها بالاقتصاد في الطعام فكان لا يأكل إلا أكلة خفيفة في اليوم، وكان مَن يعرفون حالته الصحية يتعجبون من قدرته الفائقة على تصريف الأمور وكانوا يعللون ذلك بأنه يعوض بعزيمته الصلبة ما يعوزه من قوة جسم. ولعل ما توالى من الأزمات السياسية والمتاعب المنزلية، فضلًا عن ما خاضه من حروب عسكرية قد ساعدت على اشتداد حالته الصحية وزيادة علته، حتى أصبح شيخًا منهكًا وهو لا يزال في الثامنة والأربعين من عمره[1].

ومع كل ذلك فلم تتوقف الحرب إلا فترة قصيرة عادت بعدها أقوى مما كانت عليه، فاضطر مرة أخرى إلى أن يخوض حربًا حامية الوطيس بين عامي 169 - 175م ذاق فيها الإمبراطور الأمرين، لكنها انتهت بأن هزم الأعداء، وعاد إلى روما عبر أزمير والإسكندرية وأثينا، وكان يمشي في شوارعها بلا حرس لابسًا عباءة الفلاسفة ويستمع إلى محاضرات كبار الأساتذة ويشترك معهم في المناقشات، وأنشأ وهو في أثينا أستاذية في كل مذهب من المذاهب الفلسفية الكبرى: الأفلاطونية والأرسططالية والرواقية والأبيقورية. وعلى

(1) نفسه، ص 431 - 433.

كل حال فقد وصل إلى روما في خريف 176م، واستقبل فيها بموكب نصر عظيم باعتباره منقذًا للإمبراطورية. ولما دنا أجله وأحس بقرب النهاية، وكان ذلك أيضًا في معسكره الحربي في فندوبونا (فيينا حاليًا) أثناء حروب أخرى كان يخوضها منذ عام 178م، امتنع عن الطعام والشراب لمدة خمسة أيام، وفي اليوم السادس استجمع قوته ووقف على قدميه وقدم لجيشه كمودس على أنه الإمبراطور الجديد، ثم عاد إلى فراشه وغطى رأسه بملاءة الفراش وأسلم الروح بعد قليل[1]. وكان ذلك في السابع عشر من مارس عام 180م[2]. وقد قدر مواطنوه له جهوده وأعماله الرائعة في خدمة إمبراطوريته لدرجة أنه وقبل أن يصل جثمانه إلى روما كان أهلها قد عبدوه واتخذوه إلهًا رضي أن يعيش على الأرض زمنًا قصيرًا[3].

أما عن مؤلفات ماركوس أوريليوس فقد جاءت على هيئة خواطر فلسفية كتبها لنفسه باللغة اليونانية حينما كان يخلو إلى نفسه في لحظات فراغ أثناء حملاته العسكرية والحروب التي خاضها بين عامي 166 و 174م على حد رواية عثمان أمين[4]، أو بين عامي 169- 175م على حد رواية ول ديورانت[5]. وقد جمعها في كتاب أطلق عليه نفس الاسم «Meditations – الخواطر أو التأملات». واشتمل هذا الكتاب على اثني عشر كتابًا تضمنت تأملات رجل شجاع يخوض حربًا ضروسًا دفاعًا عن استقرار إمبراطوريته، وحينما يخلو إلى نفسه يحاسبها بتواضع شديد، ويرى في هذه الحرب التي استبسل فيها حربًا قليلة الجدوى؛ انظر إليه وهو يقول عنها: «إن العنكبوت يتباهى إذا ما التقط ذبابة، وهكذا الرجل الذي يفخر بين البشر لأنه اصطاد أرنبًا صغيرًا. وهكذا يظن الذي يفخر بأنه اصطاد سمكة في شبكة، وذاك الآخر الذي اصطاد خنازير برية أو دببة.. وهكذا يظن أيضًا

(1) انظر: نفسه، ص 435 - 437.

(2) John Jackson, His Trans. Of Marcus Aurelius, P.Vii.

(3) ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص 437.

(4) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 256.

(5) ول ديورانت، نفس المرجع السابق، ص 435.

ذلك الرجل الذي استولى على بلاد الصرامطه. والحقيقة أنهم جميعًا لصوص أو قطاع طرق إذا ما قيمناهم جيدًا»[1].

ومع ذلك فلا يظن أحد أن تأملات ماركوس تأملات في الشئون السياسية والعسكرية؛ لأن الواقع أنها لم تكن كذلك بالمرة، بل كانت كلها تأملات رجل حكيم أشبه بقديس ضعيف غير معصوم من الخطأ أخذ يقلب في ذهنه مشكلات أخلاقية وطبيعية وقدرية تتسم بروح إيمانية عميقة.

ثانيًا: آراؤه المعرفية وفلسفته الطبيعية

تتعدد ضروب ومسالك فلسفة ماركوس أوريليوس بتعدد ضروب ومسالك الفلسفة الرواقية عند كل أعلامها، لكنه وإن اتفق معهم في الخطوط العريضة وخاصة الأخلاقية منها، إلا أنه تميز ببعض الآراء الجديدة والطريفة في آنٍ معًا، وخاصة في آرائه المعرفية والطبيعية؛ فمعظم الرواقيين يؤكدون على أن المعرفة اليقينية ممكنة، وخاصة لدى الحكيم الرواقي لكن أوريليوس يرفض ذلك، ويرى أنه حتى بالنسبة للحكيم الرواقي، فإن هناك أشياء غير مفهومة، وكأنما ألقى عليها ظلالًا كثيفة تحجب الرؤية، وأن التصديق العقلي عرضة للخطأ والتغيير فلا يوجد إنسان معصوم[2].

إنه يؤمن إذن بأنه لا معرفة يقينية هناك، وأن كل شيء على وجه الأرض يتغير، فالتغير والتبدل قانون هذا العالم الطبيعي. ويقول ماركوس تعبيرًا عن ذلك: أنه «سرعان ما يجتاح التغيير والفناء كل الأشياء! في الكون يفنى جوهر أجسامنا، وفي الوقت المحدد تفنى نفس ذاكرتنا. تطلع إلى الأشياء ذات الحواس بوجه عام: وبصورة خاصة إغراءات البهجة ومخاوف الألم، كل أفكار الزهو والخيلاء، كل منها جميعًا: رخيص وحقير، خسيس وفاسد، ميت وعفن!..»[3].

---

(1) M. A.: The Meditations (B.X – 10), Eng. Trans By Long, P.130.

(2) Ibid. (B.V- 10), Eng. Trans, P.51.

(3) Ibid. (B.I-12).

نقلًا عن الترجمة العربية لهذه الفقرة الواردة في كتاب: ريكس وورنر، فلاسفة الإغريق، سبق ذكره، ص 231.

ولكن هل هذا التغيير الذي يلحق بكل شيء في العالم هو ما يقوده إلى الاحتراق الكوني في النهاية؟ يبدو بداية أن هذا هو الصواب عند ماركوس؛ فالتغيير هو ما يقود إلى دورانية الحياة بعناصرها على هذه الأرض ودورانية الحياة عبر هذه العناصر هو التقدمة الطبيعية للاحتراق الكوني؛ لأنه هو الآخر يقود إلى الاعتقاد بنظام الدورات الكونية، ذلك النظام الذي كان يؤمن به معظم الرواقيين السابقين. إن ماركوس يرى أن كل ما كان من طبيعة النار على سطح الأرض إنما يسعى لأن يلحق بها عن طريق الاحتراق، وهو يؤكد أن أجزاء الكون كلها يجب أن تخضع في النهاية للفناء. ولكن هذا الفناء قد يحدث بطرق شتى؛ فقد تتعمد الطبيعة إفساد الأشياء أو قد يحدث هذا الفساد تلقائيًا. فكل هذه الافتراضات واردة فإما أن تتشتت العناصر المكونة للكل أو تحلل ما هو صلب في التراب، وما هو متبخر في الهواء بالطريقة التي تجعل هذه العناصر جميعًا تمتص في عقل الكل، سواء أكان هذا العالم سيفنى لأوقات معلومة بواسطة النار أم سيتجدد عن طريق التغيرات والتحولات الأبدية[1].

ولعلنا نلاحظ هنا أن ماركوس مع تأثره بنظرية الاحتراق الكوني عند سابقيه من الرواقيين، يأخذ أيضًا بالنظرية الذرية الأبيقورية. فهو متردد بين القول بأن فناء العالم يحدث بواسطة الاحتراق الكلي وبين أنه يحدث عبر تشتت العناصر، أو بمعنى أدق - حسب المفهوم الأبيقوري - تفتت الذرات.

ومع إيمان ماركوس بالتغيرات التي هي السمة الرئيسية في هذا العالم الطبيعي، ومع إيمانه بأنها تقوده في النهاية إلى الفناء عبر الاحتراق الكلي الشامل، فهو يؤمن في ذات الوقت بأن كل ما يحدث في الطبيعة إنما هو بدافع الضرورة «فالطبيعة لديه لا تعقل شيئًا إلا بدافع الضرورة وأن عملها هذا فيه النفع والخير»[2]، وهذه الضرورة الخيرة إنما تعبر عن العدالة التي تسود الكون بما فيه من علل تعود في النهاية إلى الكائن الأسمى.

(1) M. A.: The Meditation (B.X- Ch.7), Eng. Trans, P.127-128.

(2) Ibid., (B.Iv- Ch.9), P.33.

وها هو ماركوس يعبر عن ذلك بقوله أيضًا: «إنه إذا فحصت بدقة كل شيء في هذا العالم لعلمت أن كل ما يحدث فيه إنما يحدث ضمن إطار العدل، إنني لا أقول فقط إنه يحدث ضمن سلسلة السببية، بل أيضًا لا يحدث إلا حسب قواعد عادلة سنّها مَن يعرف لكل شيء قيمته»[1]. ولذلك فهو يحذر الإنسان من أن يشكك أو يشذ عن الإطار العام للعدالة الكونية؛ لأنه أولًا وأخيرًا يعد جزءًا من كل؛ ولذا فهو يخاطبه أو بالأولى يخاطب نفسه قائلًا: «لقد عشت وبقيت جزءًا من كل طوال هذه المدة التي عشتها، ولسوف تعود إلى الكائن الذي أوجدك أو بالأحرى إلى العقل الذي كوّن العالم. إنه سوف يقبلك بعد شيء من التغير»[2].

ولعل هذه الفقرة الأخيرة تؤكد حقيقة إيمان ماركوس بوحدة الوجود الرواقية؛ حيث إن الجزء في الكل، والكل يستوعب أجزائه في النهاية فهي كما خرجت منه ترتد إليه وتتحد معه في النهاية. وهي تؤكد أيضًا إيمان ماركوس القوي بخيرية العالم وعدالة مبدعه وحرصه على دوام العدالة واستمرارها في الكون؛ فكل ما يحدث فيه من تغيرات وحوادث إنما يحدث وفق قواعد عادلة. ومن هنا كان إيمان ماركوس أيضًا بالعناية الإلهية التي تشمل هذا الكون وترعاه. انظر إليه يقول بعبارة واضحة: «إن العالم إما أن يكون فوضى واختلاط وتشتت إلى ما لانهاية أو يكون فيه وحدة ونظام وعناية إلهية، فإذا كان الفرض الأول فكيف للمرء أن يرغب في البقاء في هذه الفوضى؟. أما أمام الفرض الثاني فأنا أنحني احترامًا وإجلالًا أمام الكائن الذي أمر بكل شيء متوكلًا عليه ومعلقًا عليه الأماني»[3].

إن إيمان ماركوس بالعناية الإلهية المنبثة في الكون والمحيطة بما فيه والحريصة عليه يشي أيضًا بهذه الروح الإيمانية العالية عنده، تلك الروح التي يبدو فيها أنه من المؤمنين بوجود الإله المنبث في بنية الكون وصانع قدر كل ما فيه وخاصة الإنسان.

---

(1) Ibid. (B. Iv – Ch.10), P.33.

(2) Ibid. (B. Iv – Ch.10), P.33.

(3) Ibid, (B.Iv – Ch.14), P.34.

ثالثًا: وجود الإله والقدر وحرية الإنسان

إن هذا الإيمان عند ماركوس قد يشوبه بعض التشكيك والقلق الذي ورد في بعض نصوص «التأملات» مثل قوله: تذكر دائمًا أنك مضطر لأن تختار بين بديلين؛ فإما العناية Providence أو الذرات Aroms هي المهيمنة على الأشياء»[1] أو قوله: «إذا صح إن الآلهة لا تهتم بشيء ولا تفكر في شيء - ومثل هذا الاعتقاد زيغ وضلال - فلنترك إذن الضحايا والصلوات والنذور والشعائر الأخرى التي نتمثل بها في أذهاننا حضور الآلهة وقربها من حياتنا»[2].

وفي اعتقادي أن هذا التشكيك والقلق ليس سمة فلسفة ماركوس نفسه واعتقاده في وجود الإله لكنه محاولة من جانبه للأخذ بيد المتشككين إلى يقين وجود الإله؛ فهو ينصح هؤلاء المتشككين باحترام وجود الآلهة والتأكيد على أهميتهم بالنسبة لهذا الكون عمومًا وللإنسان على وجه الخصوص، حينما يقول لهم ولنفسه بوضوح: عليك احترام كل ما تراه ممتازًا في الكون ، إنه ذلك الكائن الذي يستخدم الكل ويدبر الكل .. وكذلك احترم ما تراه ممتازًا فيك فهو كائن من جنس الأول. فهو أيضًا يدبر أمور حياتك[3]، بل ويأمرهم ويأمر نفسه بطاعة الآلهة والرضوخ لكل ما تأمر به في قوله بعبارة صريحة وواضحة: «عش مع الآلهة، فمَن يعش معها يحرص على أن يريها دائمًا نفسًا راضية وخاضعة لأوامرها ومستعدة؛ لأن تنفذ إرادة القوة التي وهبها زيوس لكل رجل لتكون له قائدًا وحارسًا، وهذه القوة التي وهبت لكل إنسان هي قوة الإدراك والعقل»[4].

ولعل التمعن في النصوص السابقة وأشباهها في «تأملات» أوريليوس ما يؤكد أنه مؤمن بالآلهة وقدم براهين عديدة على وجود إله وعقل أعظم نظم هذا الكون ويعنى به

(1) Ibid, (B.Vi – Ch.10), P.62.

(2) Ibid., (B.Iv- Ch.3), P.31.

(3) نقلًا عن د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 261 - 262.

(4) Ibid., (B.V – Ch.21), P.55.

في كل لحظة، فمن البرهان الكوني إلى برهان النظام والغائية إلى دليل الإجماع، كلها أدلة قدمها ماركوس على وجود الإله[1].

والحقيقة أن إجلال ماركوس أوريليوس للألوهية لا يتجلى في احترامه للشعائر المشتركة العامة، بل هو إجلال فردي لرجل اعتاد أن يخلو إلى نفسه، إلى المعبد الجواني بتعبير د.عثمان أمين[2]؛ فهو لا يقتصر على عبادة الله وتقواه والتوكل عليه والحمد له وطلب أفضاله ونعمه بالدعاء، بل إنه ليرتفع أحيانًا إلى الرغبة في التشبه بالله، وكأنه يشعر شعورًا صوفيًا بحضور الإله فيه حضورًا حقيقيًا، فهو يريد أن يحيا حياة الله، وأن يكون على اتصال وثيق به واضعًا نصب عينيه الكمال المثالي الذي يسعى إليه، وإن لم يستطع بلوغه في هذه الحياة الدنيا[3].

ولعل هذا الشعور الجواني بوجود الإله ومحبته هو ما جعل ماركوس ممن يؤمنون إيمانًا شديدًا بالقدر وبخيرية القدر لأنه قدر الله، وعنايته تعني خيريته في كل لحظة من لحظات الحياة؛ انظر إليه يقول في عبارات واضحة وقوية: «.. إنه لا يبقى الإنسان الأمثل إلا فضيلة واحدة هي قبول كل ما يحدث له والسرور به، والرضا بالقدر الذي نزل عليه، وأن لا يدنس ولا يزعج بالأفكار والتخيلات الكثيرة، تلك القوة الإلهية المقدسة الكامنة في نفسه، بل عليه أن يحفظها وأن يتبعها ويطيعها كإله، وعليه ألا يقول أي شيء غير الصدق، وألا يفعل أي شيء مضاد للعدل»[4].

---

(1) Ibid. (B.V – Ch. 29), P.57.

وانظر في تفصيل تلك البراهين على وجود الإله، رسالة الماجستير التي قدمتها تلميذتي: رضا عبدالتواب نادى، تحت عنوان: "الطبيعة والتاريخ في فلسفة ماركوس أوريليوس"، رسالة غير منشورة، جامعة بني سويف – كلية الآداب، 2006، الفصل الثاني.

(2) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 262.

(3) د. عثمان أمين، نفس المرجع، ص 262.

(4) M. A., The Meditation (B.Iv – Ch.16), P.29.

وإذا كان ذلك هو مبلغ إيمان أوريليوس بالقدر وحتمية طاعته والرضوخ لتصاريفه، فماذا عن حرية الفعل الإنساني، وما مدى حرية الإنسان في ظل هذا الإيمان الصارم بالحتمية الرواقية والقدر الإلهي؟!

الحقيقة أن ثمة توافقًا في رأي أوريليوس بين الإيمان بالقدر الإلهي وبين إمكان الفعل الإنساني الحر إذا ما كان الفعل الإنساني متوافقًا مع المبادئ الكاملة للحياة. انظر إليه ينصحنا قائلًا: لا تفعل أي فعل بدون غاية. وهذه الغاية ينبغي أن تتوافق مع المبادئ الكاملة للحياة[1]. وهو يؤكد أنه بنفسه يفعل ذلك فهو يقول: «إنه قد توافق مع كل شيء، وأن كل شيء قد انسجم معه؛ فلا شيء في العالم بالنسبة له يأتي مبكرًا أو متأخرًا عن موعده فكل شيء يلائمه طالما تأتي به الطبيعة في موعده»[2].

إن الحرية الحقيقية للحكيم الرواقي عنده إذن تكمن في أن تتوافق أفعاله مع الغايات النهائية للعالم؛ فهو يحتفظ بحريته إزاء ذلك القدر المحتوم إذا ما اختاره اختيارًا حينما يدرك بعقله الواعي أنه قدره «فالعقل والتفكير الفلسفي – على حد تعبير ماركوس – هي قوى الإنسان التي تكفي نفسها وهي قادرة على توجيه فعله. إنها تحرك الإنسان وفق المبدأ الذي أتت منه وتوجهه نحو تحقيق الهدف الذي حدد له من قبل؛ فتكون النتيجة المترتبة على ذلك أن كل الأفعال يمكن أن توصف بأنها صحيحة، وأننا نسير قدمًا في الطريق الصحيح»[3].

إن شعور الإنسان بحرية الفعل – إذن – ليست كاملة وليست مطلقة، بل هي محكومة بقوانين العناية الإلهية والقدر الإلهي، ومَن يدرك ذلك جيدًا، سيشعر وهو يفعل بأنه حر بقدر ما هو خاضع في فعله لقضاء الله وقدره.

---

(1) Ibid. (B.Iv – Ch.2), P.30.

(2) Ibid., (B.Iv – Ch.23), P.36.

(3) Ibid. (B.V – Ch.14), P.53.

وانظر في ذلك أيضًا كتابنا: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ – قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997، ص 102.

رابعًا: فلسفته الأخلاقية

ولعل هذا الفعل المحكوم بتصاريف القدر الذي يتحدث عنه ماركوس كان مدخله إلى الكثير من المبادئ الأخلاقية التي آمن بها كما آمن بها أيضًا معظم الرواقيين؛ إذ لا شك أن هذه الرؤية كانت أساسًا ونتيجة في نفس الوقت للاعتقاد السائد عند الرواقيين وعند ماركوس بالعيش على وفاق مع الطبيعة، وهي كذلك كانت أساسًا ونتيجة للاعتقاد الرواقي بضرورة أن يحيا الحكيم الرواقي حياة الزهد والتقشف في مطالب الحياة حتى يكتسب الطمأنينة والرضا الداخلي في هدوء وسكينة. فمَن قلّت مطالبه الدنيوية شعر بالرضا عن أحواله مهما قل رزقه ومهما عانى في حياته. فالسعادة - في نظر ماركوس - ليست في التأملات العقلية وليست في الغنى ولا في الشهرة ولا في اللذات والمتع، وإنما هي «في العيش وفقًا لما يقتضيه العقل. ولا خير للإنسان إلا في الاعتقاد بما يجعله عادلًا وعفيفًا وحرًّا، كما أنه لا شر إلا فيما يناقض ذلك»[1].

فالسعادة إذن عند ماركوس مرادفة للفضيلة، والفضيلة تكمن في العيش وفقًا للعقل، والعقل هو ما يرشدنا إلى الفعل الصائب الموافق للطبيعة والقدر في آنٍ معًا. إن بإمكان الإنسان - فيما يقول ماركوس -: «أن يحيا حياة السعادة الدائمة، وذلك باتباع الطريق الصائب طريق الخير قولًا وفعلًا»[2].

لقد دارت معظم «تأملات» ماركوس حول الإنسان وسعادته رغم كل ما يقال عن النزعة التشاؤمية والنظرة العابسة في فلسفته[3]. إنه يفلسف الحياة أمام الإنسان أي إنسان فيقنعه بأن ما يعيشه أيًا كان هو ما كان يجب أن يعيشه، وهو ما ينبغي على أي وضع أن يرضى عنه ويقنع بأن فيه سعادته. انظر إلى هذا النص البديع الذي يقول فيه ماركوس مقدمًا صورة بانورامية لحياة الإنسان ومماته: «إن مقياس الحياة هدف، جوهر، مد وجزر

(1) M. A., The Meditation (B.Viii – Ch.I), P.93.

(2) Ibid., (B.V – Ch.34), P.59.

(3) د. عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 266.

مستمرين، إدراك حسي غامض ومبهم، بناء جسمه كله قابل للفساد، والنفس تتجاوز ما اكتشفته بعد البحث، والقدر دوامة، والشهرة القرار اللا عقلي. باختصار أشياء الجسم لا استقرار لها كالماء وأشياء النفس أحلام وأبخرة، والحياة ذاتها حرب أو إقامة مؤقتة في بلد غريب. إذن مَن سيكون دليلنا ورفيقنا وحامينا؟ إنه شيء واحد وواحد فقط: هو الفلسفة. والفلسفة الحقة هي ملاحظة الجانب القدسي داخل أنفسنا والحفاظ عليه مصونًا سالمًا فوق قمة الألم والبهجة، لا نفعل شيئًا زائفًا، ولا شيئًا فيه تملق، لا نعير اهتمامًا بما إذا كان إنسان آخر يفعل هذا أو ذاك أو لا يفعله، متقبلين كل تغير وكل ناموس على أنه آتٍ من ذلك المكان الذي كان هو مقره الذاتي، وينتظر دائمًا بابتهاج مع إدراك تام بأنه ليس إلا تحللًا للعناصر التي تتركب منها كل حياة؛ إذ إنه فيما يختص بالعناصر ذاتها، فإنه ليس هناك كارثة في أنها تتبدل دائمًا من حالة إلى أخرى، فَلِمَ إذن سنخشى تغييرًا وتحللًا شاملًا؟!.. إننا في تناسق مع الطبيعة، ولا يمكن لما هو شر أن يكون في تناسق مع الطبيعة»[1].

* * *

(1) M. A., Op. Cit. (B.Ii -- Ch.17), P.18-19.

نقلًا عن الترجمة الواردة في كتاب: ريكس وورنر، فلاسفة الإغريق، سبقت الإشارة إليه، ص 233 - 234.

المصادر والمراجع

(أ) المصادر العربية:

(أ) الترجمات العربية:

1 - أبيقور: رسالة إلى هيرودوت، الترجمة العربية لجلال الدين سعيد، ضمن كتابه «أبيقور – الرسائل والحكم»، الدار العربية للكتاب، 1991.

2 – أبيقور: رسالة إلى فيثوقلاس، الترجمة العربية، بنفس المرجع السابق الإشارة إليه.

3 – أبيقور: الحكم الأساسية، الترجمة العربية، بنفس المرجع السابق الإشارة إليه.

4 – أبيقور: رسالة إلى مينيسي، الترجمة العربية، بنفس المرجع السابق.

5 – سينكا: هرقل فوق جبل أويتا، ترجمة د. أحمد عتمان، نشرة وزارة الإعلام الكويتية ضمن سلسلة من المسرح العالمي، مارس 1981.

(ب) المصادر باللغة الإنجليزية:

1- Diogenes Laertius, Lives Of Eminent Philosophers, Eng. Trans. By D. Hicks (M. A.), Vol.I, London, William Heinemann – New York, G. P. Putnam`s, Without Date.

وقد صدر لبعض أجزاء هذا الكتاب ترجمة عربية قام بها د. إمام عبدالفتاح إمام، ودققها وراجعها على الأصل اليوناني د. محمد حمدي إبراهيم، صدر منها جزءان عن المجلس الأعلى للثقافة ضمن المشروع القومي للترجمة، المجلد الأول صدر 2006م، وصدر المجلد الثاني، 2008م.

2- Epictitus: The Enchiridion, Eng. Trans. By G. Long, Regeners – Gateway, Inc. South Bend, Indiana U. S. A., 1956.

3- Epictitus: Fragments, Eng. Trans. By W. A. Oldfather, In The Loeb Classical Library, William Heinemann (London) 8 G. P. Putnam>s Sons (New York).

4- Greek And Roman Philosophy After Aristotle, Edited By Jasonal Saunders, The Free Press, A Division Of Macmillan Publishing Co., Inc., New York, 1966.

5- Lucritius: De Rerum Natura, Eng. Trans. By Cyric Bailey, Oxford – At The Clarendon Press, 1947.

6- Marcus Aurelius: Meditations, Eng. Trans. By G. Long., Regnry – Grateway, Inc. South Bend, Indiana U. S. A., 1974.

7- Seneca: Moral Essays, Eng. Trans. By John W. Basore, In Three Vols, Harvard University Press, London, 1979.

8- Seneca: Ad Lucilium Epistulate Morales, With Eng. Trans. By Richard M. Gummere, Harvard University Press, London, 1971.

ثانيًا: قائمة المراجع:

(أ) المراجع العربية:

1 – د. إبراهيم نصحي: تاريخ مصر في عصر البطالمة (الجزء الأول)، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، القاهرة، 1980م.

2 – البيريفو: الفلسفة اليونانية – أصولها وتطوراتها، ترجمة د. عبدالحليم محمود وأبو بكر ذكري، مكتبة دار العروبة، القاهرة، بدون تاريخ.

3 – الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الثالث، مطبعة القاهرة، 1347هـ.

4 – د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة 1977م.

5 - آميل برييه: تاريخ الفلسفة - الجزء الثاني - الفلسفة الهللينستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1982م.

6 - برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسفة القديمة)، ترجمة د. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1967م.

7 - بوشنسكي (م.م.): المنطق الصوري القديم، ترجمة د. إسماعيل عبدالعزيز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1996م.

8 - جان بران: الفلسفة الأبيقورية، تعريب جورج أبو كسم، الأبجدية للنشر، دمشق، 1992م.

9 - جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسي، الترجمة العربية لمحمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1985م.

10- جلال الدين سعيد: أبيقور - الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، 1991م.

11- جورج سارتون: تاريخ العلم - الجزء الرابع، الترجمة العربية للفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة، 1970م.

12- جورج سارتون: تاريخ العلم - الجزء الثالث، الترجمة العربية للفيف من العلماء، دار المعارف، مصر - الطبعة الثانية، 1970م.

13- رضا عبد التواب نادي: الطبيعة والتاريخ في فلسفة ماركوس أوريليوس، بحث ماجستير غير منشور بإشراف: أ.د. مصطفى النشار وأ.د. محمد مهران، آداب بني سويف، 2006م.

14- ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق، ترجمة عبدالحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م.

15- رينيه هوفن: الرواقية والرواقيون إزاء مسألة الحياة في العالم الآخر، ترجمة د. أوفيليا فايز، نشرة الجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، القاهرة، 1999م.

16- د. طارق عبد المحسن: الفلسفة العملية عند ابكتيتوس الرواقي: رسالة دكتوراه غير منشورة، بإشراف: أ.د. مصطفى النشار، د. أحمد الجزار، جامعة المنيا، 2008م.

17- عابر محمد عبد العزيز: إسهامات الرواقيين المنطقية ودورها في تشكيل المنطق الرمزي الحديث، رسالة ماجستير غير منشورة، بإشراف: أ.د. محمد مهران، د. نصار عبدالله، كلية الآداب بسوهاج، 2003م.

18- د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ الفلسفة في ليبيا - (1) كرنيادس القوريناثي، منشورات الجامعة الليبية، دار صادر بيروت، بدون تاريخ.

19- د. عبدالرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1970م.

20- د. عبدالعزيز إمام محمود: بين الخطابة والفلسفة في ضوء الرسائل المتبادلة بين فرونتو والإمبراطور ماركوس أوريليوس، رسالة دكتوراه غير منشورة، بإشراف: أ.د. مصطفى النشار، د. يحيى عبدالله، جامعة القاهرة، 2003م.

21- د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971م.

22- كوبلستون (ف): تاريخ الفلسفة - المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، منشورات المجلس الأعلى للثقافة - المشروع القومي للترجمة (436)، القاهرة، 2002م.

23- د. مجدي كيلاني: المدارس الفلسفية المتأخرة، المركز الاستشاري المصري للتدريب ونشر البحوث العلمية، الإسكندرية، 2006م.

24- د. محمد سليم سالم: محاضرات ابكتيتوس، مقال بالمجلد الخامس من مجلة «تراث الإنسانية»، دار الكاتب العربي، القاهرة.

25- د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي - أرسطو والمدارس المتأخرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، بدون تاريخ.

26- د. مصطفى النشار: ضد العولمة، الطبعة الأولى بدار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999م.

27- د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الكتاب الجامعي، العين بدولة الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الثانية، 1990م.

28- د. مصطفى النشار: الفكر الفلسفي في مصر القديمة، نشرة الدار المصرية السعودية، القاهرة، 2005م.

29- د. مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ – قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997م.

30- ول ديورانت: قصة الحضارة – قيصر والمسيح، الترجمة العربية لمحمد بدران، المجلد الخامس – الجزء العاشر، نشرة مكتبة الأسرة – الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م.

31- ول ديورانت: قصة الحضارة – الجزء الثاني – المجلد الثاني (حياة اليونان)، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة – الطبعة الثالثة، 1988م.

32- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984م.

33- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة 1953م.

(ب) المراجع باللغات الأجنبية:

1-Armstrong (A. H.): An Introduction To Ancient Philosophy, Methuen & Co. Ltd. London, Second Ed., 1949.

2- Bailey (C.): The Greek Atomists, Oxford. At The Clarendon Press, 1928.

3- Copleston (F.): History Of Philosophy, Vol.I – Part I, Image Books, New York, 1962.

4- John Jackson: Introduction Of His Translation To Marcus Aurelius «Thoughts», Oxford University Press, 1928.

5- Lempriere's Classical Dictionary Of Proper Names Mentioned In Ancient Authors, Routledge & Kegan Paul Ltd, London And Boston, 1972.

6- Mahaffy (J. P.): Greek Life And Thought, 1896.

7- Rivaud (A.): Les Grands Courant De La Pensse`e Antique, 2e. ed., Paris, 1932.

8- Rodier: Etudes De La Philosophie Grecque, Paris, 1926.

9- Russell Kirk: Introduction Of Eng. Trans. Of Marcus Aurelius «Meditations» And Epictetus Enchiridion» By G. Long., Regenery – Gateway, Inc. South Bend, Indiana, U. S. A., 1956.

10- Strodach (George K.): The Philosophy Of Epicurus, North Western University Press, U.S.A., 1962.

11- Tarn (W. W.): Hellenstic Civilization, London 1927.

12- Zeller (E.): Outlines Of The History Of Greek Philosophy, Eng. Trans. By L. R. Palmer, Thirteen Ed., Dover Publication, Inc., New York, 1980.

* * *

مؤلفات الأستاذ الدكتور/ مصطفى النشار

1 - نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، 1968م.

2 - فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، 1984م.

3 - نظرية المعرفة عند أرسطو، 1985م.

4 - فلاسفة أيقظوا العالم، 1988م.

5 - نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، 1992م.

6 - نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية، 1995م.

7 - مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، 1995م.

8 - فلسفة التاريخ - معناها ومذاهبها، 1995م.

9 - التفكير الفلسفي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك)، 1995م.

10 - التفكير المنطقي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك)، 1995م.

11 - مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون - قراءة في محاورتي «الجمهورية والقوانين»، 1997م.

12 - من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، 1997م.

13 - المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، 1997م.

14 - مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، 1997م.

15 - مدخل جديد إلى الفلسفة، 1998م.

16 - الخطاب السياسي في مصر القديمة، 1998م.

17 - تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الأول) السابقون على السوفسطائيين، 1998م.

18 - ضد العولمة، 1999م.

19 - في فلسفة الثقافة، 1999م.

20 - تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، 1999م.

21 - تاريخ الفلسفة القديمة من منظور شرقي (الجزء الثاني)، السوفسطائيون - سقراط - أفلاطون،

2000م.

22 - بين قرنين - معًا إلى الألفية السابعة، 2000م.

23 - رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين، 2002م.

24 - أرسطو طاليس - حياته وفلسفته، 2002م.

25 - أعلام التراث الفلسفي المصري (1) ذو النون المصري - رائد التصوف الإسلامي، 2002م.

26 - أعلام التراث الفلسفي المصري (2) علي بن رضوان وفلسفته النقدية، 2003م.

27 - أعلام التراث الفلسفي المصري (3) زكي نجيب محمود والحوار الأخير، 2003م.

28 - ما بعد العولمة - قراءة لمستقبل التفاعل الحضاري، 2003م.

29 - حقوق الإنسان المعاصر بين الخطاب النظري والواقع العملي، 2004م.

30 - الفكر الفلسفي في مصر القديمة، 2004م.

31 - ثقافة التقدم وتحديث مصر، 2004م.

32 - الفلسفة التطبيقية - الفلسفة لخدمة قضايانا القومية في ظل التحديات المعاصرة (تحرير)، 2005م.

33 - فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، 2005م.

34 - التفكير العلمي - الأسس والمهارات (بالاشتراك)، 2005م.

35 - في فلسفة الحضارة - جدل الأنا والآخر - نحو بناء حضارة إنسانية واحدة، 2006م.

36 - الحرية والديمقراطية والمواطنة - قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، 2008م.

37 - في فلسفة التعليم - نحو إصلاح الفكر التربوي العربي للقرن الحادي والعشرين، 2008م.

38 - العلاج بالفلسفة - بحوث ومقالات في الفلسفة التطبيقية وفلسفة الفعل، 2010م.

39 - الإنسان والحكمة والسعادة في الفلسفة اليونانية، 2010م.

40 - تاريخ العلم عند العرب، 2011م.

41 - أعلام الفلسفة - حياتهم ومذاهبهم، 2011م.

42 - مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، 2011م.

43 - مدخل إلى الفلسفة الشرقية القديمة، 2011م.

44 - فلسفة التاريخ: معناها ونشأتها وأهم مذاهبها، 2011م.

* * *

المحتويات

الفصل الثالث : الشكاك

الباب الثاني

المدرسة الأبيقورية

الفصل الأول

أبيقور: حياته ومؤلفاته ومدرسته الفلسفية

الفصل الثاني

نظرية المعرفة أو العلم القانوني

أو علم المعايير عند أبيقور

الفصل الثالث: فلسفة الطبيعة

الفصل الرابع: فلسفة الأخلاق

الباب الثالث: المدرسة الرواقية في عصريها الأول والثاني

الفصل الأول: الرواقية القديمة: زعماؤها وحياتهم

الفصل الثاني: المنطق ونظرية المعرفة

الفصل الثالث: الفلسفية الطبيعية والإلهية

الفصل الرابع: فلسفة الأخلاق

الفصل الخامس: الرواقية الوسطى: زعماؤها وفلسفاتهم

الباب الرابع: المدرسة الرواقية في عصرها المتأخر (الرواقية الرومانية)

الفصل الأول: سينكا وفلسفته

الفصل الثاني: ابكتيتوس وفلسفته

الفصل الثالث: ماركوس أوريليوس وفلسفته

* * *

تاريخ الفلسفة اليونانية

إن الفكر دائمًا في أي عصر إنما يأتي كمرآة كاشفة لهذا الواقع، فهو يتأثر به بقدر ما يؤثر فيه. والحقيقة التي لا مِراء فيها بالنسبة للعصر الهللينستي أن الأحداث التاريخية الكبرى في هذا العصر، وما شهده من تغيرات وأحداث حربية وسياسية متلاحقة وسريعة، قد أثّر على الفكر الفلسفي تأثيرًا بالغًا، جعلنا بالفعل أمام عصر فلسفي جديد يتميز عن سابقه في الفكر اليوناني بخصائص عديدة.

ومع نشوء المدارس الفلسفية وتعددها وتنوعها (المدارس ال
الصغرى، ومدارس الشكاك، والمدرسة الأبيقورية، والمدرسة ال
جدير بنا أن نفهم فلسفات أصحاب هذه المدارس التي وإن ارتبطت
اسمًا، فهي لم ترتبط به ارتباطًا تامًّا، كما لم تعبر عن جوهر فكره.

إن فكر هذه المدارس كان - على حد تعبير أحد الفلاسفة - مجرد إ
جوانب معينة من التعاليم السقراطية، وكان كل مفكر من هؤلاء الس
يعد استمرارًا للفكر السقراطي فى اتجاه خاص به، فضلاً عن أن كل و
قد حاول أن يحور ما أخذ عن الفلسفات السابقة؛ لتنسجم وتتوافق مع
السقراطي.




9 789774 278525

